This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3CVS F
HARVARD DEPOSITORY
BRITTLE BOOK
Digitized by Google

E
1851

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# Christliche Dogmatik.

Von

Johannes Heinrich August Ebrard,
Doktor und ord. Professor der ref. Theologie zu Erlangen.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Zweiter Band.

Königsberg, 1852.
Verlag von August Wilhelm Unzer.

Digitized by Google

BT
75
.E27
1851
v. 2

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Digitized by Google

# Vorwort

zum

## zweiten Band.

---

Indem ich hier den zweiten Theil und somit den Schluß meiner christlichen Dogmatik der Oeffentlichkeit übergebe, habe ich demselben einige wenige Bemerkungen voranzuschicken.

Die Dogmatik einer Confession ist von dem kirchlichen Bekenntnisse formell jedenfalls unterschieden, wenn sie auch materiell mit ihm zusammenfällt. In ihr stellt sich die vollbewußte theologische Selbsterfassung der Confession dar, und zwar nicht in einzelnen herausreißbaren Aussprüchen einzelner Dogmatiker, sondern in dem fixirten und gleichsam zu Krystallen angeschossenen Lehrgebäude, wie dasselbe im 17ten Jahr-

Digitized by Google

hundert, in der Zeit der äußersten und bewußtesten, dabei aber auch ehrlichsten confessionellen Spannung sich gebildet hat; in jener Zeit, wo man noch nicht daran dachte, in geistreich sein sollender Weise die confessionellen Differenzen aus fingirten „Prinzipienunterschieden" abzuleiten, sondern wo man noch mit der Ehrlichkeit homerischer Helden anerkannte: in den und den Dogmen sind wir einig.

Wer nun die Dogmatik einer Confession darstellen will, der wird eben jenes scholastische Lehrgebäude, und zwar *unter dessen eigenen Kategorieen*, darstellen müssen, und wird nicht die Schablone selbst mitgebrachter, moderner Kategorieen mit dem Gehäcksel herausgerissener Citate füllen dürfen. Jenes ist mein, dies Al. Schweizers Verfahren. Ich meinerseits habe meine eigenen biblisch-theologischen und begrifflich-speculativen Entwicklungen allenthalben scharf von meinen Referaten über die altreformirte Theologie getrennt und in gesonderte Abschnitte und Paragraphen gestellt. Diese meine *präcise* und *ehrliche* Darstellung reicht allein schon hin, den Nebelbrodem der Verwirrung zu zerstreuen; einer ausdrücklichen Polemik gegen Hrn. Schweizer glaubte ich mich deshalb in diesem zweiten Theile — vielleicht zur Freude meiner Leser — überhoben. Wer meine Kapitel über Heiligung, Ausdauer und Gnadenwahl aufmerksam liest, der wird sich bald überzeugen, nicht allein, daß ich die supralapsaristische ebenso wie die infralapsaristische Lehre genau kenne und den Unterschied beider präcis und aktenmäßig darstelle (was Hr. Schweizer nirgends thut), sondern auch, daß, soweit ich die dortrechter Lehre unschriftmäßig finde, ich mich ganz und gar nicht scheue, dies offen, ja so scharf als möglich, zu sagen, daß ich also keineswegs von dem unlauteren Triebe geleitet bin, die altorthodoxe Dogmatik so zu drehen und zu deuteln, bis sie *meinen* exegetischen Resultaten ent-

Digitized by Google

spricht. Dagegen kann ich auch nicht gleichgültig und stillschweigend zusehen, wenn Andere dieselben so drehen und deuteln, bis sie *ihren* — ebenso ungeschichtlichen als unschriftmäßigen, modern-pantheistischen Ansichten entspricht. — Hrn. Prof. Kahnis wird dies freilich nicht hindern, nach wie vor sich in seinem ultralutherischen Interesse auf Hrn. Schweizers Buch als auf eine „prononcirt reformirte" Dogmatik zu berufen.

Meine Unbefangenheit in Beurtheilung der Lehre von der Gnadenwahl sollte mindestens *das* günstige Vorurtheil für mich erwecken, daß, wenn ich in der Lehre de **persona Christi** zu entschieden reformirtem, im h. Abendmahl zu calvinisch-melanchthonischem Resultate gekommen bin, mich wirklich *unbefangene Schriftforschung*, und nicht confessionelle Absichtlichkeit darauf geführt habe. In der Darlegung der geschichtlichen Entwicklung des ersteren Dogma's glaube ich aber getrost, und mit Dank gegen Gott, sagen zu dürfen, daß das seit zwei Jahrhunderten in Deutschland völlig verloren gegangene Verständniß des Eutychianismus als einer *Consequenz* des Nestorianismus, und ebenso das des monotheletischen Streites, sich mir wieder, und zwar bis zur völligen Klarheit und urkundlichen Evidenz, erschlossen hat. Ich bitte nur einen jeden Leser, diese wichtigen Abschnitte nicht oberflächlich zu durchblättern, sondern von Anfang der Reihe nach zu *lesen*. —

Habe ich die geschichtliche Darstellung der alten Dogmatik getrennt gehalten von der Erforschung der h. Schrift, so habe ich wiederum die letztere unvermischt und freigehalten von sogenannten „Entwicklungen" aus dem einfachen christlichen Bewußtsein oder der gegebenen Thatsache der individuellen Wiedergeburt heraus. Solche Methode des Entwickelns ist entschieden unreformirt, und mag man dem eminenten Scharfsinn und der dialektischen Kunst eines Rothe und Anderer auch alle

Digitized by Google

wohlverdiente Anerkennung zollen: eine Täuschung läuft bei jener Methode dennoch mit unter; der Unbefangene muß nothwendig fragen, ob der Theologe auf jene Sätze, die sich ihm aus seinem Prinzip entspinnen, auch dann gekommen sein würde, wenn er dieselben nicht zuvor schon anderwärtsher hätte kennen lernen. Da schon die erste, einfachste Aussage des christlichen oder wiedergeborenen Bewußtseins eine im Individuum vor sich gegangene Synthesis voraussetzt zwischen der angeborenen Erlösungsbedürftigkeit und der ihm von außen, durch Schrift und Kirche vermittelten historischen Kunde vom historischen Erlöser, an welche das Individuum geglaubt hat: so kann aus jenem Bewußtsein heraus nicht als aus einem einfachen das Lehrsystem durch Entwicklung gefunden werden, weder durch materielle Entwicklung als Darstellung realer Nothwendigkeit (wo man dann, wie Rothe, auch das Böse als ein real nothwendiges mit in das System hineinconstruirt), noch durch formelles Zurückschließen aus der Wiedergeburt als dem letzten Produkt auf ihre Faktoren, als auf dem Wege des bloß-logischen Nicht-anders-sein-könnens. Denn schon die allereinfachste Aussage, die der Christ als Theolog über die Thatsache der Wiedergeburt thut, welche in ihm als Christen zu Stande gekommen, kann nicht anders als zusammengesetztsein aus Wörtern und Begriffen, welche der allgemein menschlichen Sprache entnommen sind, und solchen, welche der historischen Kunde von Christo entstammen. Er wird also, will er nicht irre gehn, sich auf jedem Punkte seines Systems klar zu machen haben, was ihm aus der h. Schrift, also aus der Offenbarung zugekommen, und welche Terminologie die Kirche und die Wissenschaft und er selber aus dem Bereich allgemein menschlicher Rede und menschlicher Begriffsbildung in den Dienst der Darstellung des Schriftinhaltes gezogen habe. Es wird eine jede

Digitized by Google

Formel in ihrem Werthe zu bestimmen, und der durch die Anwendung derselben resultirende Gedanken alsdann am Lehrinhalte der Schrift zu prüfen sein.

Daß nicht bloß die Lehrformeln der einzelnen Theologen, sondern auch die der Kirche und der einzelnen Confessionen, nach der Schrift müssen beurtheilt und gerichtet werden, versteht sich ohnehin von selbst, und je mächtiger der Theologe als Christ die Kraft des Evangeliums an sich erfahren hat, um so ruhiger und unbefangener wird er die kirchliche Fassung desselben an der h. Schrift prüfen. Er wird also nicht dies und das in der h. Schrift finden, weil er reformirt oder weil er lutherisch ist, sondern er wird zu derjenigen Confession sich bekennen, deren specifische Lehre er bei gläubig-wissenschaftlicher Forschung in der h. Schrift begründet fand.

Ich dächte daher, ich könnte mit besserem Rechte mich einen Theologen reformirten Bekenntnisses nennen, als Jene sich Lutheraner nennen dürfen, welche, wie z. B. Hr. Kahnis*), es offen aussprechen, daß es bei und vor Beginn ihrer Forschung ihr Grundsatz gewesen, die Lehre ihrer Kirche zu geben, oder ihr Axiom, daß in der lutherischen Kirche die irrthumlose Wahrheit sei. Solche Versicherungen sind nicht geeignet, Außenstehenden eine große Meinung von der Kraft und Gültigkeit der angewendeten Argumente beizubringen.

Mit jenem Apriorismus hängt enge zusammen ein weiterer, der ein wahrer Krebsschaden der modernen Theologie überhaupt ist. Man meint die confessionellen Unterschiede aus einem sogenannten „Prinzip" heraus entwickeln oder auf ein

*) Kahnis, die Lehre vom h. Abendmahle. (In der Dedication.)

Digitized by Google

solches zurückführen zu müssen *). In Wahrheit hat bei der confessionellen Spaltung der evang. Kirche nicht ein Prinzip, sondern eine Vielheit verschiedenartiger, theilweise nationaler theilweise religiöser, theilweise allgemeiner theilweise individueller, theilweise innerlicher theilweise äußerlicher Faktoren — es haben Verschiedenheit des Bildungsgangs und Mißverstand, es haben einseitiges Wahrheitsinteresse und Sünde, es haben in dem Gegenstande liegende Polaritäten und Beschränktheit der Personen mitgewirkt. Gerade in diesem zweiten Theile meiner Dogmatik findet man z. B. den urkundlichen Nachweis, daß die Wurzel der Differenz über die Person Christi mit der Wurzel der Differenz über das h. Abendmahl gar nicht zusammenhängt. Leute von Geist mögen dies nur immer gemeinen Pragmatismus nennen, Prinzipien fingiren und daraus ad libitum Differenzen construiren **): wir werden unbeirrt, solange es noch eine historische Wahrheit giebt, derselben ihr Recht vindiciren. Die evangelischen Confessionen sind eben nicht, jede ein Ding für sich, das in der Luft schwebte, sondern sie sind Zweige am Stamme der ecclesia visibilis universalis, und konnten nicht entstehen, ohne manchfache Einwirkungen der kirchlichen und staatlich-nationalen Vergangenheit zu erfahren. —

---

*) So muß ein Theologe, wie Nitzsch, von einem gewissen Herrn Brackebusch (Anzeige von Nitzsch's prakt. Theol. in Reuter's Repert. 1851, 9, S. 209) sich den Text lesen lassen, daß er den confessionellen Unterschied nicht aus einem Prinzip entwickelt habe!

**) Hr. Brackebusch stellt getrosten Muthes das, was Prinzip oder Hauptdogma des Christenthums überhaupt ist: daß „Gott Mensch geworden, und wir göttlicher Natur theilhaftig geworden sind," als das unterscheidende Prinzip der luth. Kirche gegen die reformirte hin!

Digitized by Google

Wer mir Schuld gegeben, ich wolle die centrale Einigung mit Christo (d. h. die unio mystica) an die Stelle der Rechtfertigung setzen, der mag sich in diesem zweiten Theile meiner Dogmatik eines besseren belehren (S. 307—315, 487—492, 505—513), und sich überzeugen, daß nach meiner und der reformirten Lehre die justificatio ein actus forensis Gottes des Vaters ist, welcher die satisfactio vicaria activa et passiva Christi zu seiner Voraussetzung und die fides und mit ihr die unio mystica zu seiner Bedingung hat.

Es gehört ein ziemliches Maaß von Geduld dazu, unaufhörliche — und oft genug geflissentliche — Mißverständnisse fort und fort zu berichtigen, welche wie Häupter der lernäischen Schlange aufschießen, und unbewußt oder bewußt in dem Streben wurzeln, die eigene Confession immer und immer Recht behalten zu lassen, und jedes Bekenntniß: „in diesem Punkte ist der Irrthum auf unserer Seite," zu umgehen. Sogar in der Auffassung fremder Confessionen sollen die Theologen des 16ten Jahrhunderts nicht geirrt haben! Der Pabst selber giebt zu, daß er in Quästionen historischer Natur irren oder schlecht berichtet sein könne, und eine appellatio ad papam melius informandum möglich sei; die Concordienformel aber soll hierin nach der Ansicht einer extremen Richtung noch über dem Pabste stehen. Andere haben sich die Frage wenigstens noch nicht klar vorgelegt, ob es zum Lutheranersein genüge, das eigene lutherische Dogma in dem lutherischen Bekenntnisse zu glauben, oder ob man auch die Auffassung fremder Dogmen z. B. der reformirten Abendmahlslehre in der Concordienformel, für die historisch-richtige, berechtigte Auffassung halten müsse.

Ein anderes ist der Glauben in Christum, ein anderes der Glauben oder richtiger die Ueberzeugung von der Richtig-

Digitized by Google

keit und Biblicität eines Dogma's oder Bekenntnisses. Der erstere ist gewirkt durch den h. Geist; die letztere ist theilweise ein unbewußtes Produkt der Erziehung, theilweise ein bewußtes der eigenen Prüfung. Der erstere soll felsenfest und über jeden Zweifel erhaben sein; die letztere muß auf Grund des ersteren fort und fort neu an der h. Schrift geprüft werden, da weder die Väter noch ich selber infallibel waren. Möchte doch die Wahrheitsliebe uns nicht verloren gehen! Die Theologie ist ebensosehr eine Tugend, als sie eine Wissenschaft ist, und nur, wo sie beides ist, dient sie der Kirche Jesu Christi zum Segen.

Erlangen, den 15. Dez. 1851.

Dr. Ebrard.

Digitized by Google

# Inhalt

des

# zweiten Bandes.

---

Des

## zweiten Theiles

von der Verklärung Gottes als des Mittlers

### Zweiter Abschnitt.

### Das Seyn des Erlösers.


| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 350 — 360. | **Erstes Kapitel. Lehre der h. Schrift von dem Seyn des Erlösers.** | |
| 350. | Evangelium . . . . . | 1 |
| 351. | 1) Ankündigungen des Kommens des Erlösers . | 1 |
| 352. | 2) Wunderbare Empfängniß . . . | 4 |
| 353 — 354. | 3) Aussagen Christi über seine Person . . | 11 |
| 355. | 4) Folgerungen aus Jesu Leben auf seine Person. a) Jesus ächter aber sündloser Mensch . . | 20 |


Digitized by Google

| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 356. | b) Pleromatische Menschheit Jesu . . | 23 |
| 357. | c) Folgerungen auf seine Gottheit . . | 24 |
| 358. | d) Jesus das absolute Wunder . . . | 26 |
| 349 — 360. | 5) Lehre der Apostel . . . . | 32 |
| 361 — 390. | **Zweites Kapitel. Ausbildung der Kirchenlehre von der Person Christi.** | |
| 361. | 1) Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch . . | 38 |
| 362. | 2) Integrität der menschl. Natur. Apollinar. Streit | 39 |
| 363 — 365. | 3) Die Einheit der Person. Nestor. Streit . . | 40 |
| 366 — 370. | 4) Die Zweiheit der Naturen. Eutych. Streit . | 50 |
| 371 — 375. | 5) Die Zweiheit der Willen und Wirkungen. Monothel. Streit . . . . . | 64 |
| 376. | 6) Die zwei Grundanschauungen der Reformationszeit | 77 |
| 377 — 378. | 7) Lehre der reformirten Confession . . . | 89 |
| 379. | A) Assumtio naturae humanae, | |
| | a) assumtio selbst . . . . | 96 |
| | b) concomitantia und consequentia . . | 98 |
| 381. | B) Unio personalis. | |
| | 1. Materia unionis . . . . | 107 |
| 382. | 2. Forma unionis . . . . | 112 |
| 383. | 3. Effecta unionis . . . . | 114 |
| 384. | a) Communicatio charismatum . . | 116 |
| 385 | b) Communicatio idiomatum . . | 122 |
| 386 — 390. | 8) Lehre der lutherischen Theologen . . . | 125 |
| 391 — 395. | **Drittes Kapitel. Speculative Betrachtung.** | |
| 392. | Uebernatürlich, nicht übermenschlich . . . | 142 |
| 393. | Erstes Problem. (Vereinbarkeit göttl. und menschlicher Proprietäten) . . . . | 143 |
| 394 — 395. | Zweites Problem. (Verhältniß des ewigen Logos zum menschgewordenen) . . . . | 144 |


Digitized by Google

# Dritter Abſchnitt.

## Die Verklärung Gottes als des Mittlers in der Zeit.


| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 396 — 397. | Ueberſicht . . . . . | 150 |
| 398 — 406. | **Erſtes Kapitel. Die drei Aemter Chriſti.** | |
| 398. | Entſtehung der Kategorie . . . . | 153 |
| 399. | Ableitung der Aemter aus dem normalen Verhältniß der Menſchheit zu Gott . . . . | 155 |
| 400. | Ableitung derſelben aus der Erlöſung. | |
| | a) Prophetiſches Amt . . . | 157 |
| 401. | b) Hohenprieſterliches Amt. Hebräerbrief . . | 159 |
| 402. | Lehre der übrigen Briefe (*Δικαιοσ. θεοῦ, ἀπολύτρ.*) . . . . . | 162 |
| 403. | Expiatio; *χάρις, ἔλεος, ἱλασμός* . . | 166 |
| 404. | Justitia, intercessio . . . . | 171 |
| 405. | a) Königliches Amt . . . . | 174 |
| 406. | Einheit der beiden Beziehungen in den drei Aemtern (*Μεσίτης, καταλλαγή*) . . . . | 177 |
| 407 — 420. | **Zweites Kapitel. Das Werk Chriſti in ſeiner conſecutiven Entfaltung.** | |
| 407. | Ueberſicht . . . . . | 184 |
| 408 — 411. | Erſtes Stück. Die normale Menſchheit Jeſu als Faktor ſeines Erlöſungswerkes. | |
| 408. | Persona und opus; vita und officium . . | 186 |
| 409 | Status privatus und publicus . . . | 187 |
| 410. | Der status privatus . . . . . | 188 |
| 411. | Der status publicus . . . . | 193 |
| 412 — 420. | Zweites Stück. Die verklärte Menſchheit Jeſu als Folge ſeines Erlöſungswerkes. | |
| 412. | *Κένωσις* und *ταπείνωσις* des Philipperbriefes . | 199 |
| 413. | Actus exinanitionis und exaltationis . . | 202 |
| 414. | Kirchenlehre über den status duplex . . | 204 |


Digitized by Google

| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 415. | Confessionelle Streitfrage . . . . | 206 |
| 416. | Richtige Fassung . . . . . | 213 |
| 417. | 1) Der status humilis . . . . | 215 |
| 418. | 2) Der status gloriosus (verklärter Leib) . . | 224 |
| 419. | Uebergang aus dem stat. hum. in den stat. glor. | |
| | α) Grenze beider status (Höllenfahrt) . . | 233 |
| 420. | β) Art des Ueberganges (Himmelfahrt, sessio) . | 241 |

| | | |
|---|---|---|
| 421 — 431. | **Drittes Kapitel. Das Werk Christi in der Einheit seines amtlichen Berufs und seiner persönlichen Geschichte.** | |
| 421. | (Einleitung) . . . . . | 248 |
| 422. | A. Munus propheticum . . . . | 249 |
| 423. | B. Munus sacerdotale | |
| | Oblatio und intercessio . . . . | 251 |
| 424. | Obedientia und satisfactio . . . | 254 |
| 425. | Obed. activa und passiva . . . | 255 |
| 426. | Satisfactio vicaria . . . . | 257 |
| 427. | α) Necessitas . . . . . | 260 |
| 428. | β) Res, modus, veritas . . . . | 267 |
| 429 — 430. | γ) Valor . . . . . | 274 |
| 431. | C. Munus regium . . . . . | 286 |


# Dritter Theil.

## Die Verklärung Gottes als des Vollenders.

## Erster Abschnitt.

### Die Idee des Vollenders.


| | | |
|---|---|---|
| 432 — 439. | **Erstes Kapitel. Postulat der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung.** | |
| 432. | Postulat einer Vollendung der neuen Menschheit . | 290 |
| 433. | Art der Entstehung der neuen Menschheit . . | 291 |
| 434. | Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung . . . | 293 |


Digitized by Google

| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 435. | Unfähigkeit des Menschen hiezu | 294 |
| 436. | Bedürfniß der Heilsaneignung | 296 |
| 437. | Postulat der makrokosmischen Vollendung | 298 |
| 438. | Postulat eines Vollenders | 299 |
| 439. | Postulat der Bekehrung und Wiedergeburt | 300 |

440 — 447. **Zweites Kapitel. Die Forderung der Bekehrung und der Wiedergeburt in der h. Schrift.**

| | | |
|---|---|---|
| 440. | *Μετάνοια* und *ἀναγέννησις* | 301 |
| 441. | *Μετάνοια* | 304 |
| 442. | *Ἀναγέννησις* | 307 |
| 443. | Verhältniß beider zur Rechtfertigung. *Δικ. πίστεως* | 311 |
| 444. | Verhältniß der *μετάνοια* zur *ἀναγέννησις* | 316 |
| 445. | Art der Mittheilung Christi in der Wiedergeburt | 321 |
| 446. | Verhältniß des h. Geistes zur Wiedergeb. und zur Bekehrung | 325 |
| 447. | Unsre eigne Thätigkeit in der *μετάν.* und in der *ἀναγ.* | 328 |

448 — 458. **Drittes Kapitel. Die Kirchenlehre von der conversio und regeneratio.**

| | | |
|---|---|---|
| 448 — 449. | Calvin | 331 |
| 450. | Melanchthon und die Pfälzer Schule | 339 |
| 451. | Formelle Fassung der regeneratio bei den Aelteren | 344 |
| 452. | Spätere genauere Ausbildung | 349 |
| 453. | Die Föderalisten | 354 |
| 454. | Versuch einer Durchbildung dieses Dogma's | 357 |
| 455 — 457. | Fides et regeneratio infantum | 360 |
| 458. | Nothwendigkeit einer vocatio externa | 371 |


## Zweiter Abschnitt.

### Das Seyn des Vollenders in der Kirche.


459 — 468. **Erstes Kapitel. Schriftlehre von der Stiftung und Gründung der christlichen Kirche.**

| | | |
|---|---|---|
| 459. | Unsichtbare Geisteswirkung und sichtbare Gemeinschaft der Gnadenmittel | 373 |


Digitized by Google

| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 460. | Die hiſtor. Gemeinſchaft bedarf göttlicher Charismen | 374 |
| 461. | " " " " der anagenn. Gnadenwirkung | 375 |
| 462. | Verknüpfung des Anagennetiſchen mit der hiſt. Gemeinſchaft in der Stiftung der Sacramente | 378 |
| 463. | Stiftung der Kirche durch Chriſtum | 383 |
| 464. | Gründung der Kirche durch den h. Geiſt | 384 |
| 465. | Weſen der chriſtl. Kirche | 385 |
| 466. | Verhältniß der Kirche zum Reiche Gottes | 388 |
| 467. | Der Name ἐκκλησία | 391 |
| 468. | Die ganze und die momentane Kirche | 394 |
| 469 — 494. | **Zweites Kapitel. Das Dogma von der Kirche und ſeine Entwicklung.** | |
| 469. | Grundlage im symb. apost. | 396 |
| 470. | Mögliche Grundirrthümer (Romanismus und Separatismus) | 400 |
| 471 — 474. | Deren Erſcheinungsformen | 403 |
| 475. | Geſchichte der Entwicklung des Dogmas | |
| | a) Hierarchie | 412 |
| 476. | b) Luther. Lehre von der Kirche | 414 |
| 477 — 494. | c) Reform. Lehre von der Kirche | 418 |
| 478. | Calvin | 420 |
| 479. | Die Bekenntniße | 422 |
| 480 — 494. | Die Dogmatiker. Begriff der eccl. visib. univ. | 424 |
| 481. | Giebt's eine eccl. invisibilis? | 429 |
| 482. | A. Ecclesia visibilis universalis | 433 |
| 483. | Ihre Entwicklung. Eccles. continua und momentanea | 436 |
| 484. | Ihre Attribute (una, sancta, catholica) | 437 |
| 485. | B. Ecclesiae visibiles particulares | 440 |
| 486. | Notae purae ecclesiae | 441 |
| 487. | Gubernatio ecclesiae | 444 |
| 488 — 489. | a) Ministeria ecclesiastica | 446 |
| 490 — 493. | b) Die Kirchenverfaſſung | 456 |
| 491. | α) Vocatio ministrorum | 457 |
| 492. | β) Ordo ecclesiae | 461 |
| 493. | γ) Potestas ecclesiastica | 465 |
| 494. | Verhältniß der Kirche zum Staat | 471 |


Digitized by Google

## Dritter Abschnitt.

### Das Werk des Vollenders.


| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 495. | Uebersicht . . . . . | 475 |
| 496 — 515. | **Erstes Kapitel. Die mikrokosmische Vollendung.** | |
| 497 — 506. | Erstes Stück. Die Lehre von Buße und Glauben. | |
| 497 — 498. | Die Buße . . . . . | 478 |
| 499 — 506. | Der Glaube . . . . . | 482 |
| 499. | α) Der Name πίστις . . . . . | 482 |
| 500. | β) Der bibl. Begriff von πίστις . . . | 483 |
| 501. | γ) Der Glaube die einzige Bedingung der Kindschaft und Vergebung . . . . | 487 |
| 502. | δ) Verhältniß des Glaubens zur Wiedergeburt . | 490 |
| 503. | ε) Lehre der Reformatoren . . . . | 492 |
| 504 — 506. | ζ) Kirchlich-dogmatische Ausbildung . . | 496 |
| 506. | (Effectus fidei: justificatio . . . | 505 |
| 507 — 515. | Zweites Stück. Die Lehre von der Heiligung und Ausdauer. | |
| 507. | Alter und neuer Mensch. Fleisch und Geist . . | 513 |
| 508 — 511. | Die Heiligung. α) Freiheit vom Gesetz . . . | 516 |
| 509. | β) Wesen der Heiligung . . | 520 |
| 510. | γ) Form der Heiligung . . | 524 |
| 511. | δ) Kirchlich-dogmatische Ausbildung | 527 |
| 512 — 515. | Die Ausdauer. α) Schriftlehre . . . . | 531 |
| 513. | β) Scholast. Lehre de perseverantia | 534 |
| 514. | γ) Widerlegung derselben . . | 541 |
| 515. | Sünde wider den h. Geist . . | 544 |
| 516. | (Obsignatio) . . . | 549 |
| 517 — 565. | **Zweites Kapitel. Verhältniß der mikrokosmischen Vollendung zu den makrokosmischen Heilsanstalten.** | |
| 517. | Uebersicht . . . . . | 555 |
| 518 — 523. | Erstes Stück. Die Lehre vom liberum arbitrium. | |
| 518. | Der Mensch vor der Bekehrung . . . . | 556 |


Digitized by Google

| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 519. | Der Menſch in der Bekehrung. Gratia praeveniens | 558 |
| 520. | Der Menſch in der Wiedergeburt. Gratia operans | 562 |
| 521. | Der Menſch nach der Wiedergeburt. Gratia cooperans | 564 |
| 522. | Begriff des liberum arbitrium | 567 |
| 523. | Verhältniß des lib. arb. zum meritum | 573 |
| 524. | Verhältniß des lib. arb. zur Gewißheit des Heils | 576 |
| 525 — 555. | Zweites Stück. Die Lehre von den Sacramenten | |
| 525. | Begriff des Gnadenmittels | 578 |
| 526 — 538. | A) Die h. Taufe. | |
| 526. | Schriftlehre. Die Beſchneidung | 580 |
| 527. | Die Taufe Johannis | 582 |
| 528. | Die chriſtliche Taufe | 585 |
| 529. | Kirchenlehre | 588 |
| 530. | Dogmatiker. — Materia, forma, finis | 592 |
| 531. | Causa, necessitas, impedimenta | 597 |
| 532 — 538. | Die Kindertaufe | 601 |
| 533 — 535. | Kritik der traditionellen Gründe | 604 |
| 536. | Die Kindertaufe eine modificirte Taufe | 619 |
| 537. | Nothwendigkeit der Confirmation | 623 |
| 538. | Erlaubtheit der Kindertaufe | 625 |
| 539 — 553. | B. Das h. Abendmahl. | |
| 539. | Schriftlehre. Die Rede Joh. 6. | 631 |
| 540. | Das altteſt. Paſſah | 633 |
| 541 — 543. | Die Einſetzung des h. Abendmahls | 635 |
| 544. | 1. Cor. 10—11 | 647 |
| 545. | Zuſammenfaſſung der Schriftlehre | 650 |
| 546. | Kirchenlehre | 654 |
| 547. | Geſchichtl. Entwicklung. Griechiſche und röm. Kirche | 660 |
| 548. | Zwingli und Luther | 663 |
| 549. | Calvin und Melanchthon | 665 |
| 550. | Heßhus und die Concordienformel | 668 |
| 551. | Die reformirten Dogmatiker. — Signa | 674 |
| 552. | Res, unio | 678 |
| 553. | Causa, finis, effect. | 683 |


Digitized by Google

| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 554 — 555. | C) Die Lehre von den Sacramenten überhaupt. | |
| 554. | Die Zahl der Sacramente . . . . . | 684 |
| 555. | Der Begriff: Sacrament . . . . . | 686 |
| 556 — 565. | Drittes Stück. Die Lehre von der Gnadenwahl. | |
| 556. | Bestimmung des Problems . . . . . | 688 |
| 557. | Die beiden Grundfragen . . . . . | 689 |
| 558. | A. Die theologische Grundfrage . . . . . | 690 |
| 559 — 562, | B. Die anthropologische Grundfrage . . . . | 692 |
| 560. | a) Schriftlehre von der ἐκλεξις . . . . | 695 |
| 561. | Die Gnadenwahl aus der Welt in die Kirche . | 698 |
| 562. | b) Die richterliche Bestimmung über Seligkeit und Verdammniß . . . . . | 702 |
| 563 — 564. | C. Richtige Fassung des Dogmas . . . . | 708 |
| 565. | Darstellung der (falschen) abs. Prädestinationslehre . | 710 |
| 566 — 578. | **Drittes Kapitel. Die makrokosmische Vollendung.** | |
| 566. | Bestimmung der Aufgabe . . . . . | 719 |
| 567. | Grundirrthümer . . . . . | 720 |
| 568. | Kritik der reformatorischen Eschatologie . . | 722 |
| 569 — 571. | Erstes Stück. Vollendung des einzelnen Deutero-adamiten. | |
| 569. | Das leibliche Sterben . . . . . | 724 |
| 570. | Das ewige Leben . . . . . | 727 |
| 571. | Die Auferstehung . . . . . | 729 |
| 572 — 775. | Zweites Stück. Vollendung der Kirche zum Reiche Christi. | |
| 572. | Grundcharakter derselben . . . . . | 730 |
| 573 — 574. | a) Entwicklung des Antichristenthums in der Kirche . | 732 |
| 575. | b) Die Parusie Christi und sein Sieg . . . | 738 |


Digitized by Google

| §. | | Seite |
|---|---|---|
| 576 — 578. | **Drittes Stück. Vollendung der Welt zum Reiche Gottes.** | |
| 576. | Die Weltreiche und das Todtenreich . . . | 742 |
| 577. | Das Weltgericht . . . . . | 744 |
| 578. | Schluß . . . . . | 747 |


Digitized by Google

# Des zweiten Theiles

## Zweiter Abschnitt.

## Das Seyn des Erlösers.

### Erstes Kapitel.

### Lehre der heil. Schrift von dem Seyn des Erlösers.

#### §. 350.

Evangelium.

Die Botschaft, daß dem Postulate eines Erlösers das Seyn eines solchen entspreche, daß nämlich im Laufe der Zeit eine Person aufgetreten sei, von Gott uns zum Erlöser gesandt, — diese Botschaft in ihrem weitesten Sinn wird in der heil. Schrift selbst, wie von der Kirche die frohe Botschaft, τὸ εὐαγγέλιον genannt. Mk. 1, 1, vgl. Luk. 2, 10; Röm. 1, 1; 1. Cor. 4, 15; 2. Cor. 8, 18 u. a. Diese Botschaft haben wir in ihrer geschichtlichen Entfaltung zu betrachten, d. h. erstlich die dem Kommen des Erlösers vorangehenden Ankündigungen, sodann die Geschichte von seiner Empfängniß und Geburt, hierauf die eignen Aussagen des Herrn über seine Person, viertens das Leben Jesu Christi, sofern sich daraus etwas über seine Person ergiebt, und endlich fünftens die Lehre der Apostel über die Person Christi.

#### §. 351.

1) Ankündigungen des Kommens des Erlösers.

Die erste Ankündigung der Geburt Christi erfolgte im a. t. Tempel selbst an den Priester Zacharias. (Luk. 1, 15 ff.)



Digitized by Google

und schloß sich direkt und unmittelbar an die letzte a. t. Weissagung, an Maleachi 4, 5—6 an. Maleachi hatte verkündigt, es nahe der יום יהוה, wo Jehovah kommen werde, die Verstockten zu richten, für die Gottesfürchtigen aber das Heil aufzurichten (Mal. 4, 3 vgl. Jes. 10, 33 und 11, 1). Der Herr werde aber den Elias vor sich hersenden (V. 5), daß er das Herz der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern bekehren werde. Und zu Zacharias spricht der Engel (Luk. 1, 17) sein Sohn werde *ἐνώπιον αὐτοῦ*, scil. *πνεῦμα τοῦ θεοῦ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* (V. 16) hergehen, „in dem Geist und der Kraft des Elias, zu bekehren die Herzen der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern." Hier wird also der, dessen Vorläufer Joh. d. T. seyn sollte, geradezu für den יהוה אלהי־בני־ישראל erklärt, dessen Ausgang und Kommen Maleachi geweissagt hatte, für den מלאך ברית, der Jehovah selbst ist (vgl. §. 330). Höchst merkwürdigerweise wird also bei der allerersten Ankündignng des Erlösers diejenige a. t. Stelle auf ihn angewandt, in welcher die mess. Weissagung auf ihrer höchsten Höhe erscheint, und der Erlöser ganz unumwunden als Gott selbst angekündigt wird. — Die zweite Ankündigung ist die an die Jungfrau Maria, wovon uns jedoch nur das über den Erlöser selbst, nicht das über die Art seiner Empfängniß gesagte für jetzt angeht. War im Tempel vor dem Priester der rechte Ort für die Ankündigung, daß der מלאך ברית zu seinem Tempel kommen wolle, so war angesichts der frommen Jungfrau, in deren Person das gezüchtigte und in Niedrigkeit herabgeworfene Haus Davids sich wirklich nach der Forderung des Jesajas (Jes. 7) als demüthige Magd, als עלמה, darstellte, der rechte Ort für die Ankündigung, daß der diesem Hause verheißene zweite David geboren werden solle. Daher knüpft der Engel Luk. 1, 31 ff. an die älteste und erste messianische Weissagung, die dem David selber durch Nathan gegebene, an. 2. Sam. 7, 12ff. war dem König David geweissagt, daß nicht er dem Herrn einen Tempel bauen solle, sondern der Herr ihm einen Tempel bauen, nämlich einen Samen schenken wolle, in dem Gott selbst sein, der

Digitized by Google

nämlich Gottes Sohn heißen, und dem Gott das Reich Davids ewiglich bestätigen wolle. Daß diese zunächst auf die Nachkommenschaft Davids überhaupt lautende Weissagung durch Ein bestimmtes Individuum, welches Davids Sohn und doch auch der אל גבור selber sein werde, erfüllt werden solle, hatte David selbst schon geahnt (2. Sam. 7, 19; Ps. 110) und Jesajas (7 ff.) geweissagt. Dieser Davidssame wird nun der Maria angekündigt. Er soll υἱὸς ὑψίστου heißen (vgl. 2. Sam. 7, 14); Gott will ihm den Stuhl Davids geben und sein Reich über Israel ewiglich bestätigen. — Also Gottes Sohn und Davids Sohn. — An diese zwei ersten Ankündigungen schließt sich nun als dritte die Verkündigung an Joseph Mt. 1, 21. Zacharias war Priester im Tempel, Maria war die Blüthe des Davidischen Hauses, Joseph war nichts als ein bußfertiger Israelit, nur dazu bestimmt, den Erlöser in seinem Hause aufzunehmen und nicht zu verstoßen. Ihm durfte nicht gesagt werden, was der Erlöser für den Tempel, noch was er für das Haus Davids sei, sondern nur, was er für das erlösungsbedürftige Israel sei. Hier wurde deshalb weder die Gottessohnschaft noch die Davidssohnschaft erwähnt, sondern nur, daß er den Sohn der Maria Ἰησοῦς, Heiland nennen solle, denn er werde sein Volk erlösen von ihren Sünden. Hier war von dem Amt und Beruf und Werk des Erlösers als solchen die Rede. Hier erschien er nicht in seiner Beziehung zu Gott, noch in der zum Hause David, sondern in der seines eigensten Berufes. — An diese drei Hauptankündigungen schließt sich ein Kranz kleinerer prophetischer Ausspräche. a) Elisabeth, des h. Geistes voll, nennt Maria die Mutter ihres Herrn (Luk. 1, 43), anknüpfend an die dem Zacharias gewordene Offenbarung. Aehnlich nennt Zacharias selbst (Luk. 1, 76 ff.) den zu erwartenden Erlöser den ὕψιστος und die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, die (vgl. V. 79 mit Jes. 9, 1) Jesajas verkündigt habe. Bei beiden tritt das Moment der Gottessohnschaft hervor. b) Nimmt Zacharias (V. 60 ff.) auch darauf Rücksicht, daß der kommende Erlöser dem Hause Davids als siegreicher König und dem Abraham als der rechte Abrahamssame gegeben sei, so tritt



Digitized by Google

dies Moment, das der Davidssohnschaft, besonders hervor bei den Weisen aus dem Morgenlande (Mt. 2), welche, ohne Zweifel auf Dan. 2, 44; 7, 13 und 27 gestützt, dem neugebornen König der Juden huldigen wollten, ihm jedoch nicht bloß Gold und Myrrhen, sondern auch die Gabe der eigentlichen Anbetung, Weihrauch, brachten. c) Den Hirten Luk. 2, 10 f. wurde, ebenso wie dem Joseph, der σωτήρ, Χριστὸς κύριος, der Heiland, der Gesalbte, verkündigt, und eben denselben prieß Simeon (Luk. 2, 30) und zwar als den Heiland nicht für Israel allein, sondern für alle Völker. — Fassen wir den Inhalt der der Geburt des Erlösers vorangehenden Ankündigungen kurz zusammen, so wird er also erstlich für den erklärt, in welchem die gesammte messian. Weissagung ihre Erfüllung, mithin das Bedürfniß eines Erlösers seine Befriedigung und die Idee desselben ihre Realisirung finde, und zweitens werden die a. t. Bestimmungen noch dahin vervollständigt, daß nicht die Herrschaft, nicht das Königthum ꝛc. für den Mittelbegriff oder letzten Zweck erklärt wird, sondern die Erlösung. Christus ist nicht Erlöser, um Gottessohn oder um Davidssohn zu sein, sondern er ist Gottessohn und Davidssohn, um Erlöser zu sein. Der Begriff des Erlösers setzt den des Gottes- und Davidsohnes voraus, und involvirt beide; nicht umgekehrt. Als der Erlöser will er betrachtet und aufgenommen werden, Ἰησοῦς ist deshalb sein eigentlicher Name, und das Erlöserseyn ist nicht bloß ein ihm übertragenes Geschäft, sondern so ganz sein persönliches Wesen, daß er diesen Namen Ἰησοῦς als menschlichen individuellen Namen trägt.

## §. 352.

### 2) Wunderbare Empfängniß.

Da der Erlöser Jehovah selbst ist, und zwar nach der näheren, 2. Sam. 7 gegebnen und Luk. 1, 32 wiederaufgenommenen Bestimmung nicht Jehovah schlechthin, sondern der υἱὸς Gottes, da er aber immerhin der ist, deß Ausgänge von jeher waren, die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, die uns ἐπεσκέψατο,

Digitized by Google

der אל גבור, der auf die Erde herabkommen will zu seinem Tempel (Mal. 4), so kann er natürlicherweise nicht von einem Menschen gezeugt, überhaupt nicht in der Zeit gezeugt sein, sondern, da er der ewigseiende ist, kann er nur in die Sphäre der Zeitlichkeit eingetreten sein. Wiederum aber, da er Davids Same sein und aus dem Hause Davids entsproßen sein soll, so kann er nicht als bloße Theophanie auf Erden erschienen, sondern muß von einem menschlichen Weibe aus Davids Hause geboren sein. Schon hienach involvirte die Weissagung Jes. 7 (daß das damals hochmüthige selbstvertrauende Haus Davids erst dahin gedemüthigt werden müsse, daß es sich als Magd Gotte gegenüber fühle, ehe der 2te David geboren werden könne) die Nothwendigkeit, daß bei der wirklich eintretenden Geburt desselben das Haus Davids wirklich im eigentlichsten Sinne sich nicht als erzeugender Vater, sondern nur als empfangende Mutter verhalten könne. Ganz demgemäß wird jener Jungfrau, in der sich die durch die Niedrigkeit gezeitigte reine Blüthe des davidischen Hauses darstellt, verkündigt (Luk. 1, 31 ff.), daß sie, die von keinem Manne wußte (V. 34), empfangen würde (V. 31 *συλλήψῃ ἐν γαστρί*) und einen Sohn gebären. Wie dies nun genau mit den Weissagungen vom Erlöser zusammenstimmt, ebenso stimmt es mit der Idee des Erlösers zusammen. Denn sollte derselbe sündlos sein, was er (vgl. Abschn. 1) sein mußte, so durfte er unmöglich von einem Manne gezeugt werden, da er ja sonst nach einem innerlich nothwendigen in sich vernünftigen Gesetz, das also Gott ohne Willkühr und Widerspruch mit sich gar nicht hätte aufheben können, an der Erbsünde Theil gehabt hätte. Die Disharmonie auf leiblicher Seite würde fortgeerbt haben, und der sich im Embryo allmählich entwickelnde Willenskeim würde ein gegen die makrokosmische Gottesordnung sich selbstisch spannender geworden sein (vgl. §. 308). Und war der Erlöser Gott, war er Gottes ewiger Sohn, so konnte er, wie oben bemerkt, überhaupt nicht erst gezeugt werden. Der Erlöser wurde also nicht gezeugt von einem Vater, sondern nur empfangen und geboren von einer Mutter.

Digitized by Google

Auf die Frage, „wie das zugehen solle“ (V. 34) ertheilt der Engel (V. 35) die Antwort: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.* Zweierlei muß geschehen. Erstlich muß der heil. Geist, dessen Amt es ja (nach §. 122) ist, alle Rückkehr der Creatur zu Gott oder alle centripetale Bewegung der Creatur nach ihrem Urheber hin zu vermitteln, in außerordentlicher, wunderbarer Weise über die Jungfrau kommen, und sie zur reinen, heiligen Anfnahme des in die Menschheit eingehenden Gottessohnes zubereiten. Sodann muß eine Kraft des Höchsten sie überschatten, abermals eine schöpferische Kraft Gottes des Vaters (dieser heißt *ὁ ὕψιστος* V. 32) und die menschliche Leiblichkeit und menschliche Natur überhaupt, die der Sohn Gottes in ihr annehmen will, zubereiten. Hiebei muß man sich wohl hüten vor einem Mißverständniß, das dem offenbaren Sinn dieser Schriftstellen total zuwiderlaufend wäre, nämlich vor dem Mißverständniß, als ob der heil. Geist oder jene Kraft des Vaters oder der Vater selbst bei Maria die Stelle des menschlichen Vaters, des Erzeugers, hätte versehen sollen, wo dann Christus ein Sohn Gottes von der Maria d. h. von Gott oder durch eine Kraft Gottes in der Zeit erzeugt wäre. Wir sahen schon oben, daß nach dem klaren Sinn der im vorigen §. betrachteten Stellen von einer Zeugung Christi in der Zeit gar keine Rede sein kann. Und bestätigt wird dies durch die Stelle Joh. 1, 14 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*; der Sohn Gottes ward Fleisch, ward Mensch, nahm menschliche Natur an sich, vertauschte die ewige Existenzform mit der zeitlich-menschlichen (vgl. Phil. 2, 6 f.), nimmermehr aber konnte er erst gezeugt werden. Man darf also nicht sagen, Christus sei ein Sohn Gottes von der Maria, sondern er ist der Sohn Gottes von Ewigkeit und der Sohn der Maria ward er in der Zeit. Er ist nicht ein Halbgott, sondern er ist gezeugt aus dem Vater in Ewigkeit, in nicht-menschlicher sondern ewiger Zeugung; und er ist in der Zeit eingegangen in den Mutterleib der Maria, indem er die Existenzform einer ein menschliches Embryon beseelenden schlummernden Seele annahm, mithin von der Maria empfangen ward

Digitized by Google

unter Vermittlung oder Mitwirkung des h. Geistes. Ausdrücklich wird dies bezeugt Hebr. 7, wo V. 3 (verglichen mit dem Context) von Christo gesagt wird, er habe keinen irdischen Vater gehabt, und V. 16 ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκινῆς γέγονεν (nicht nach dem Gebot, daß ein Priester von Levi abstammen müsse) ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου. Schon hiedurch löst sich also die thörichte Behauptung neuerer Kritiker in Nichts auf, als ob nur die Evv. (die man dann als mythische Produkte bei Seite zu schaffen sucht) oder gar nur die Kindheitsgeschichte in denselben (aber nirgends in den Evv. wird ein menschlicher Vater Christi erwähnt, vgl. z. B. Mt. 12, 46) und nicht auch die apostol. Schriften von der wunderbaren Empfängniß Christi etwas wüßten. Ein weiterer Gegenbeweis liegt aber in Gal. 4, 4 Der Apostel hatte gezeigt, daß die Menschheit sich nicht selbst vom Fluche des Gesetzes erlösen konnte; da sandte, sagt er, Gott seinen Sohn (wo schon das seinen einen deutlichen Gegensatz enthält) γενόμενον ἐκ γυναικός. Wäre selbst die Lesart γεννώμενον geboren richtig, so würde selbst dann der Ausdruck nicht bloß das allgemeine besagen, daß Jesus überhaupt ein Mensch gewesen sei. Abgesehen davon nämlich, daß es ganz unnütz gewesen wäre, dies, woran niemand zweifelte, zu sagen und anzugeben, und zugegeben, daß der Apostel wirklich nur hätte sagen wollen, Jesus sei ein Mensch gewesen, müßte es schon auffallen, warum der Apostel nur das Geborenwerden von einer Mutter mit Verschweigung des Gezeugtseins von einem Vater genannt, und nicht lieber den viel näherliegenden Ausdruck ἄνθρωπον ὄντα, ἐξ ὀσφύος ἀνθρώπου oder σὰρξ γενόμενος u. dgl. gebraucht hätte. Nun ist aber die Lesart γενόμενον entschieden die beglaubigte. Der Apostel sagt: er ward (ein) aus dem Weibe (seiender) parallel mit: er ward unter das Gesetz gethan. Er führt also sein ganzes zeitliches Gewordensein auf das Weib zurück.

Anm. Der Spott, der gegen dies Mysterium oft laut wurde, hat seine Wurzel wie begreiflich in einer gemeinen, unsittigen Gesinnung Solcher, die, weil sie in geschlechtlicher Beziehung eine befleckte Phantasie

Digitized by Google

und an aller Unsauberkeit Gefallen haben, auch von allem, was die Erzeugung der Menschen betrifft, zu unsläthigen Gedanken gereizt werden. Mit solchen sich in Streit hierüber einzulassen, wäre ein Verstoß gegen den Befehl: „Werfet die Perlen nicht vor die Säue!“ — Der Zweifel an der Möglichkeit der wunderbaren Empfängniß unsers Herrn geht theils von allgemeiner geistiger Beschränktheit, theils von decidirter Leugnung aller Wundermöglichkeit aus. Sobald einmal der Begriff und die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Wunders überhaupt feststeht, so läßt sich unschwer zeigen, daß dies Wunder, wie das größte, so gleichwohl auch das kleinste von allen gewesen. Die schöpferische Allmachtwirkung schloß sich am allerzartesten an das Naturgesetz. Geschaffen wurde — nicht die Person des Erlösers, denn diese war schon da, auch nicht ein bloßer Leib, denn der Sohn Gottes nahm nicht menschlichen Leib, sondern menschliche Natur an; geschaffen wurde aber auch nicht eine menschliche Natur in concretem, subsistentem Sinn (ein Mensch), denn der Sohn Gottes verband sich nicht mit einem Menschensohn, sondern ward Mensch, nahm die Proprietaten der menschlichen Existenzform an; geschaffen wurde nur der für die neue Existenzform des Logos nöthige leibliche Stoff. Bei der menschlichen Zeugung wird das ovulum der Mutter befruchtet, ob durch eine Substanz aus dem semen virile oder ob nur durch eine drastische Kraft, lassen wir für noch unentschieden gelten. Genug, es entsteht ein beseelter embryonischer Keim, der vom Vater gezeugt ist; d. h. genauer: das Ovulum wird befruchtet und hiemit beseelt; es entsteht in ihm eine Seele (d. h. eine noch unbewußte, mit bloßem Keim des Willens) als Centrum der sich bildenden Leiblichkeit (als das was das Samenbläschen im ovulum zu bilden und zum Leib auszubilden anfängt). Bei Christi Empfängniß ist nun von einer Befruchtung des ovulum keine Rede; jene δύναμις Gottes hatte nicht das Geschäft, eine Seele (ein Lebenscentrum) zu erzeugen, sondern sie hatte nur das weibliche ovulum so zu verändern (resp. vorzubereiten und zuzubereiten), daß der Sohn Gottes, welcher, in die Form der unbewußten Seele eingehend, als solche zugleich in's ovulum eingehen wollte, im ovulum allen zur Bildung einer embryonischen Leiblichkeit (also zunächst zur Bildung eines Bläschens und Fäserchens) nöthigen Stoff vorfand (denselben Stoff, dessen sonst die vom Vater und Mutter erzeugte unbewußte Seele bedarf und durch Veranstaltung der Natur empfängt). Jene δύναμις τοῦ ὑψίστου bescheidete sich also, den zur Bildung eines mikroskopischen Bläschens nöthigen Stoff schöpferisch (übernatürlich) zu bereiten, statt dessen, daß bei den andern

Digitized by Google

Menschen diese Stoffe zugleich in und mit dem Akte der Zeugung des neuen Lebenscentrums durch die natürlichen Funktionen der dabei wirkenden Organe bereitet werden. Konnte sich der Uranfang aller Wunder (denn dieser Anfang liegt auch allen schon zuvor, im a. T., geschehenen Wundern dynamisch zu Grunde) zarter an die Natur anschließen? — Der Zweifel an der Nothwendigkeit der wunderbaren Empfängniß Christi (z. B. Schleiermacher §. 97, Schweizer II, 310) geht von einem totalen Mangel an naturphilosophischem Takt und physiologischem Wissen aus. Man behauptet, wenn Gott die Empfängniß habe heiligen können, hätte er ja auch gerade so gut die Zeugung oder männliche Mitwirkung heiligen können. Jawohl, a) wenn es seiner würdig wäre, durch complicirte Mittel zu erreichen, was er durch einfache, und im Widerspruch mit der innern Naturordnung zu erreichen, was er im Anschluß an dieselbe erreichen konnte. Nur scheinbar schließt sich die Zeugung eines Sündlosen durch einen Sünder näher an die Naturordnung, als die vaterlose Empfängniß. In der That enthält sie einen innern Widerspruch. Erstlich und vor allem müßte man ja annehmen, daß der menschliche Vater jenesmal ausnahmsweise einen bloßen Leib ohne Seele gezeugt hätte, in welchen dann der Sohn Gottes als der Stellvertreter des beseelenden Prinzips hineingefahren wäre! Oder man sieht sich Etens genöthigt, den Sohn Gottes ganz zu beseitigen, und einen gewöhnlichen, nur ausnahmsweise sündlosen Menschen menschlich erzeugt werden zu lassen. Aber auch dies ist widersinnig. Denn der Akt des Zeugens ist ja der intensivste alle körperlich-seelischen Kräfte aufregende Akt. Nachdem einmal die Leiblichkeit durch die Sünde emancipirt ist, ist dieser Akt ebenfalls sündlich inficirt und zwar von Seiten des Weibes so gut wie des Mannes (man vergißt, daß mit dem Zeugungsakt auf Seiten des Mannes auch eine analoge Aufregung auf Seiten des Weibes gegeben ist); der faktische Wille ist ein selbstischer und wenn dieser auch (wie in der christlichen Ehe) geheiligt ist, so ist doch der leibliche Trieb ein emancipirter. Solange dies so ist, wird auch (nach §. 368) das Erzeugte ein sündliches. Abgeändert oder verhütet könnte es aber nur werden, wenn die gesammten Kräfte der Leiblichkeit und des Seelenlebens der Aeltern (die ja in ihrer Gesammtheit mitwirken) vorher der Disharmonie entrissen wären. Es müßten also, damit Ein sündloses Individuum gezeugt werden könne, zuvor zwei Individuen sündlos gemacht werden. Wäre das erst möglich, so bedürfte es ja keiner Zeugung eines sündlosen Individuums mehr. b) Gesetzt aber, es wäre möglich, so wäre damit nur ein sündloser Mensch gewonnen,

Digitized by Google

der dann neben den Sündern hergehen, nimmermehr aber ſie erlöſen könnte; denn er ſtünde ihnen nur als dieſer Einzelne gegenüber, und hätte nicht zugleich die Möglichkeit, als ewiger λόγος Gottes real in ſie einzugehen. Es wäre alſo ein ſündloſer Menſch, nicht aber ein Erlöſer gewonnen. Der Erlöſer mußte ſchon qua Erlöſer Gottes Sohn ſein, und mußte vollends (nach §. 315) zugleich der ſein, in welchem ſich die uranfänglich beſchloſſene Vereinigung des göttlichen πλήρωμα mit dem menſchlichen vollzog. Daß aber der ewige Sohn Gottes nicht erſt erzeugt werden konnte, verſteht ſich. Man müßte alſo zu jener erſteren Annahme zurückkehren, ein menſchlicher Vater hätte bloß einen Leib (reſp. Embryo) zeugen müſſen, in den dann der λόγος ſogleich eingegangen wäre; allein dann wäre α) kein wahrer Menſch, ſondern nur ein vom λόγος beſeelter Menſchenleib entſtanden, β) daß Mann und Weib miteinander einen bloßen Leib erzeugen, iſt ſelber das widernatürlichſte, was man ſich denken kann. — Was alſo von Schleiermacher's Schule als non plus ultra von Vernunft angeprießen wird, ſtellt ſich bei näherer Beleuchtung als eminenter Unverſtand heraus. Vergleichen wir nun mit dieſer menſchlichen Weisheit die göttliche Thorheit der h. Schrift. A) Daß der Erlöſer, da er Gottes ewiger Sohn ſein mußte, nicht erſt gezeugt werden konnte, haben wir nun zur Genüge geſehen. B) Was aber die Frage betrifft, ob er denn nicht wenigſtens von ſeiner menſchlichen Mutter die Sündlichkeit hätte erben müſſen, ſo iſt darauf leicht zu antworten. Im Akte der menſchlichen Zeugung entſteht das neue Lebenscentrum (des Embryo) durch gegenſeitige Wirkung des körperlichen pſychiſchen Lebens von Vater und Mutter aufeinander. In körperlicher Hinſicht zwar iſt die Mutter empfangend, in pſychiſcher iſt ſie ebenſo aufgeregt thätig wie der Vater, und es findet bei ihr die nämliche Disharmonie der emancipirten Triebe ſtatt. Hier gilt alſo allerdings, daß das Kind ſeine Sünde ſowohl von der Mutter als vom Vater erbt. Hingegen bei der Empfängniß Chriſti fand ja gar kein coitus, kein der Zeugung analoger Akt, kein Moment der Aufregung der mütterlichen Kräfte (geſchweige alſo eine wollüſtige) ſtatt. Hier verhielt ſich Maria rein paſſiv; ihr pſychiſches Leben ward geheiligt durch den h. Geiſt, und ohne daß ſie es leiblich und pſychiſch empfand oder merkte, wurde durch jenes ſchöpferiſch übernatürliche Walten der δύναμις τ. ὑ. in ihr die Bildung eines Embryo vorbereitet und durch das Eingehen des in die Form einer unbewußten Seele übergegangenen λόγος vollzogen. Von ihrer Seite fand alſo gar keine beſtimmende Einwirkung ſtatt; von Seite jener δύναμις hingegen ward ein reiner, harmoniſcher Lebens- und

Digitized by Google

Leibeskeim bereitet, so harmonisch und fehlerlos wie der Leib Adams gewesen war.

§. 353.

### 3) Aussagen Christi über seine Person.

Sogleich hier entsteht nun die Frage: Wie war es möglich, daß der im ewigen Sinn persönliche Sohn Gottes als menschlich persönliches Wesen in dem Sinn, daß er als schlummernd-unbewußte Embryo-Seele leibbildend wirkte, in den Schooß der Jungfrau einging? Es setzt das in jedem Falle eine (der Inkarnation dem Begriff nach vorangehende, der Zeit nach mit ihr zusammenfallende) Selbstentäußerung, ein Vertauschen der Ewigkeitsform mit der Zeitlichkeitsform voraus, und in der That ist dies auch die Lehre der Apostel. Ehe wir aber auf diese näher eingehen, müssen wir zuvor die eignen Aussprüche des Herrn über seine Person kennen lernen, um die Botschaft von dem Seyn des Erlösers in ihrem historischen Gange zu verfolgen. Unsre Aufgabe ist aber hier nicht, die ewige Gottheit Christi erst zu beweisen; dies ist Theil I, Abschn. 2, Kap 1 schon geschehen. Unsre Aufgabe ist hier nur die, zu sehen, was sich aus den Aussprüchen Christi ergiebt über das Verhältniß seiner Gottheit zu seiner Menschheit und über die Art, wie sich erstere in letzterer geoffenbart habe. Als der Herr lehrend auftrat, war er bereits von Joh. d. T. als der Jes. 40 ff. verheißene Knecht Gottes (Mt. 3, 3 vgl. 12, 18, und Luk. 3, 4) und wie es nach der dem Zacharias gegebenen Offenbarung gar nicht anders sein konnte, auch als der Sohn Gottes (Joh. 3, 35) der ἄνωθεν ἐρχόμενος (Joh. 3, 31) angekündigt, der (ganz nach Maleachis Weissagung) komme, um Israel in zwei Theile zu scheiden (Mt. 3, 12 u. par.) der ferner (nach Hos. 6, Joel 3) mit heiligem Geiste taufen (Mt. 3, 11 u. par.) und als Gottes Lamm die Welt erlösen werde (Joh. 1, 36). — Christus selbst bezeichnet sich nun als wahren Menschen, als den Menschensohn, als den Sohn Davids, als den Sohn Gottes und endlich als den Erlöser. 1) Als wahren Menschen und zwar in dem vollen Sinn, daß er nicht

Digitized by Google

nur überhaupt zu seinem Vater betet (z. B. Luk. 6, 12), sondern auch in seiner tiefsten Erniedrigung einmal seinen Vater als seinen Gott anredet (Mt. 27, 46 „Mein Gott, mein Gott ꝛc.“), wobei jedoch zu bemerken, daß die Worte in dieser Form nicht von Christus, sondern von David herrühren, und Christus hier nur die Worte des vorbildlichen Messias auf sich anwendet, so daß am allerwenigsten das daraus gefolgert werden darf, daß Christus sich darin als bloßen Menschen habe hinstellen wollen. Folgt doch gleich darauf (V. 54) die selbst dem Heiden abgedrungene Anerkenntniß: „Wahrlich dieser ist Gottes Sohn.“ Wie sich nun in jener tiefsten Erniedrigung Christi Theilnahme an der unter den Folgen der Sünde seufzenden Menschheit ausspricht, so bricht in dem Ausspruch des Auferstandenen Mt. 28, 18 und 20 („Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Ich bin bei euch alle Tage ꝛc.“) der Glanz der von den Folgen der Sünde befreiten verklärten Menschheit hervor. 2) Christus bezeichnet sich aber nicht bloß als einen Menschen, sondern braucht sehr häufig von sich den Ausdruck des Menschen Sohn (Mt. 8, 20; 9, 6, 11, 19; 17, 22; 20, 18 und 28; 24, 37 und 44; 26, 2 und 24 und 45 und an den Parallelstellen hiezu; Luk. 12, 8—10 u. a. und an andren noch besonders zu betrachtenden Stellen). Die hie und da vorgekommene Ansicht, als wolle er sich hiemit in seiner Niedrigkeit bezeichnen, ist mit Recht jetzt allgemein aufgegeben. Denn Christus gebraucht den Ausdruck gerade in solchen Fällen am häufigsten, wo er von seiner Hoheit, oder vom Contrast dessen, was er zu erfahren hat, mit dem was er ist, redet. Mt. 12, 8, „des M. S. ist ein Herr auch des Sabbaths,“ Mt. 17, 9 nach der Verklärung, „bis des Menschen Sohn von den Todten auferstanden ist“ (vgl. V. 5 „das ist mein lieber Sohn“) Mt. 18, 11, „des Menschen Sohn ist gekommen, selig zu machen ꝛc.“ Mt. 24, 27 u. 37 und 44; 25, 31 „des Menschen Sohn werde kommen in den Wolken als Richter;“ Joh. 1, 51 „ihr werdet die Engel auf und abfahren sehn auf des Menschen Sohn;“ Joh. 3, 13 „des Menschen Sohn, der vom Himmel gekommen ist.“ Dieser Gebrauch und Sinn erklärt sich denn auch leicht, wenn man

Digitized by Google

den Ursprung des Ausdrucks beobachtet. Derselbe ist dem a. T. und zwar der Stelle Dan. 7, 13 entnommen. Vier irdische menschliche Weltmonarchieen werden dort im Gesicht unter dem Bilde von Thieren dargestellt; dann soll einer kommen, nicht von der Erde her, sondern in des Himmels Wolken, nicht als ein Thier gestaltet, sondern als eines Menschen Sohn, der soll ein Reich, das ewig besteht und dem die ganze Menschheit unterthan ist, aufrichten. Darin liegt die tiefe Idee, daß die sündige Menschheit aufgehört hat, ächt menschlich zu sein, und thierisch geworden ist, und daß der wahre Mensch, der ein ächt-menschliches Reich aufzurichten vermag, der Menschheit vom Himmel her gegeben werden muß. Wenn sich nun Christus den Menschensohn nennt, also für diesen geweissagten Stifter des wahrhaft menschlichen Reiches erklärt, so sagt er hiemit ganz und gar nicht das, daß er überhaupt Mensch sei, sondern daß er im Gegensatz zu den durch die Sünde entmenschten Menschen der einzige rechte, ächte, der Idee entsprechende Mensch sei, und zwar eben weil er nicht von der Erde, sondern vom Himmel, nicht ein Erzeugter Adams, sondern ein δεύτερος Ἀδάμ, ein neu in die Menschheit eingetretener schöpferischer Anfang sei. Menschensohn nennt er sich also als den König der durch ihn zu erlösenden Menschheit, und so sehen wir wirklich, wie er Mt. 25, 31 ff. (vgl. V. 34 u. 40) von seiner Wiederkunft redend, das Wort Menschensohn promiscue mit dem Worte ὁ βασιλεύς braucht. Seine königliche Würde war aber keine abstrakte, sondern eine historische; er war vor allem der König Israels, der verheißene zweite David oder Messias, und darum wendete er 3) die Weissagungen vom zweiten David oder Messias auf sich an. Er nimmt nämlich die Anrede als Sohn Davids (im Sinne von צֶמַח דָּוִיד) nicht bloß aus dem Munde Andrer an (der beiden Blinden Mt. 9, 27; 18, 30, des canaanäischen Weibes Mt. 15, 22, des Volks Mt. 12, 23; 21, 9), sondern er erklärt selbst dem samaritanischen Weibe Joh. 4, 26, er sei der verheißne Messias, und schon hier (V. 10 und 13) führt er von der Vorstellung, als ob der Messias ein bloßer Mensch sei, das Weib empor zu der Erkenntniß, daß

Digitized by Google

der Messias göttliche, übermenschliche Kraft und Gewalt habe, und hoch über den Erzvätern stehe. Am Ende seines Lehramts aber (Mt. 22. 41 ff.) führt der Herr vor den versammelten Häuptern der pharisäischen Sekte durch Verweisung auf Ps. 110 den Beweis, daß schon David selber es ausgesprochen habe, daß der ihm verheißene Same, der künftige König, ihm an Wesen und Würde hoch überlegen sein, und mit Gott auf Gottes Stuhl herrschen werde. (Wie richtig diese Auslegung, siehe §. 329.)

## §. 354.

### Fortsetzung.

So wandte denn auch Christus 4) den Ausdruck „Sohn Gottes," der 2. Sam. 7 von Nathan dem Samen Davids beigelegt wird, auf sich an. Es ist ein eitles und durch nichts zu begründendes Vorgeben rationalistischer Exegeten, daß der Ausdruck „Sohn Gottes" im Munde der Israeliten ein bloßer mit Messias gleichbedeutender Titel gewesen sei, und weder Jesus noch seine Jünger dabei an eine sogenannte metaphysische Gottessohnschaft, sondern nur an eine moralische gedacht hätten. Nirgends kommt auch nur Eine Stelle vor, wo im Munde der Juden „Sohn Gottes" als bloße Titularbenennung für „Messias" oder neben „Messias" vorkäme; der „Messias" wird immer nur „Messias" oder „Sohn Davids" genannt (vgl. §. 98). Gerade umgekehrt aber wird schon dem bloßen Messias als solchem, ohne daß dabei der Name Sohn Gottes gebraucht würde, eine übermenschliche Abstammung, also eine Gottessohnschaft im metaphysischen Sinn, der Sache nach zugeschrieben Joh. 7, 27 („von diesem wissen wir, von wannen er ist; wenn aber der Messias kommen wird, wird niemand wissen, von wannen er ist)." Es fehlte also selbst bei den ungläubigen Juden damals keineswegs an einer richtigen Einsicht in die Verkündigung der Propheten, daß der Ite David zugleich der מלאך בריה und אל־גבור sein werde. Wie beides zu vereinigen sei, darüber konnte es natürlich nur unklare Vorstellungen geben. Nun müssen wir sehen,

Digitized by Google

wie der Herr diese unklaren Vorstellungen bei seinen Jüngern und beim Volk allmählich entwickelt und zur klaren Erkenntniß erhoben hat. Wenn er Mt. 7, 21; Joh. 8, 38 u. 42 u. 49 Gott ganz im allgemeinen „seinen Vater" nennt, so deutet er hier dem Contert nach nur sein ethisches Sohnesverhältniß an; denn Mt. 7, 11 nennt er Gott daneben auch „euern" Vater, und Joh. 8 sagt er, nur darum sei Gott nicht der Vater der Juden, weil sie nicht die Werke Gottes thäten. In der That dürfen wir auch gar nicht erwarten, daß Jesus seine spezielle Gottessohnschaft von Anfang an so ohne weitres öffentlich sollte verkündigt haben; verbietet er doch noch nach der Verklärung den Jüngern, das Gesehene und Gehörte öffentlich auszubreiten! betrachtet er doch Petri Bekenntniß Mt. 16, 16 als eine Offenbarung eines Mysteriums! Christus ging also ganz pädagogisch nicht von der Verkündigung seiner Gottessohnschaft, sondern von der Darstellung seiner Gotteskindschaft aus; er zeigte, daß er der Einzige sei, der den Pflichten eines Kindes Gottes genüge, nämlich Gottes Willen als den Willen eines geliebten Vaters achte. Wenn wir uns nun anschicken, die Reihe der Aussprüche Jesu über seine Gottessohnschaft in ihrer Folge zu überblicken, so dürfen wir dabei nur nie versäumen, zu unterscheiden, was Christus im vertrauten Kreise seiner Jünger oder sonst zu einzelnen Personen redet, und was er öffentlich im Tempel zu Jerusalem redet. Denn den Seinen hat er seine Gottessohnschaft natürlich früher geoffenbart, als der Menge des Volkes. Ebenso muß unterschieden werden zwischen den Aussprüchen, welche verstanden werden und Glauben finden, und denen, welche unverstanden bleiben oder vollends Widerspruch erregen. Die Synoptiker haben mehr nur Ansprüche der ersteren Art aufbehalten, bei denen der Erfolg eklatant war. In der ersten Periode seines öffentlichen eigentlichen messianischen Wirkens, vom Osterfest Joh. 3 an bis zur Bergpredigt und Auswahl der Jünger (über die Akoluthie der Begebenheiten vgl. meine Kritik der evangelischen Geschichte 2te Aufl. §. 19—39) hat Jesus sich selbst noch gar nicht öffentlich für den Messias erklärt, sondern darauf beschränkt, das Herbeigekommensein des gehofften Reiches

Digitized by Google

Gottes zu verkündigen, wobei man ihn selber möglicherweise erst für einen Vorläufer dieses Reiches, einen Propheten, halten konnte, wie z. B. Nicodemus that Joh. 3, 2. Zwar hatte der Täufer seinen Jüngern Jesum als das Gotteslamm und den Gottessohn vorgestellt; zwar war eine plötzliche Ahnung dieser Art in Nathanael hervorgebrochen (Joh. 1, 49); allein von einer klaren Fassung des bis dahin eben noch ganz unbekannten und unerhörten Begriffes „Sohn Gottes" war auch bei Jesu Jüngern natürlich noch keine Rede, und jene Lichtblitze der Erkenntniß mußten bald zurücktreten hinter dem näherliegenden und vorbereiteteren Glauben, daß er der „Messias" sei. Auf diesen Gedanken, er möchte der „Sohn Davids" sein, kam hier und da, so z. B. ganz im Anfange seines Wirkens, Matth. 12, 23, als er einen Teufel austrieb, das Volk von selbst. Er aber kündete sich noch nicht öffentlich als solchen der Menge an, sondern nur mehr in vertrauterem Kreise, wo die Gemüther innerlich vorbereitet waren (wie Joh. 4, 26). Im ganzen beschränkte er sich in jener ersten Periode darauf, formlos umherzuziehen, heilend, lehrend, wohlthuend, noch ohne Organisation einer Anhängerschaft (daher der Täufer an ihm irre ward); er streute den Samen seines Wortes aus, suchte Buße (Joh. 3, 3 und 5 und 10; 4, 18 u. 48) und geistliche Armuth (vgl. Matth. 5, 1 ff.) und Empfänglichkeit für die Gnade zu wirken; nur Dämonische (Luk. 4, 34 u. Luk. 8, 28; Matth. 8, 29) erkannten in krankem Hellsehen ihn als den Sohn Gottes; aber er gebot ihnen zu schweigen. Mit der Bergpredigt, wo er die angeregten Massen sich sammeln ließ und ihnen sein Reichsgrundgesetz vorlegte, und mit der Wahl der 12 Jünger schloß diese erste Periode seines Wirkens. — Eine zweite Periode begann. Jetzt trat er stufenweise mit der Verkündigung seiner Messianität und Gottessohnschaft hervor. Zuerst (Matth. 11, 27) eröffnete er den Jüngern, daß der Vater ihm alle Dinge übergeben habe, und niemand den Vater kenne, denn der Sohn. Sodann auf dem Feste Joh. 5 zu Jerusalem nannte er zum erstenmal öffentlich sich den „Sohn" Gottes. In richtiger Ahnung, aber voll feindlicher Gesinnung, legten die Juden ihm dies so aus, daß er damit

Digitized by Google

sich Gotte gleich mache (ein Beweis, wie fern sie waren, jenen Ausdruck bloß als einen nichtssagenden Titel zu betrachten)! Jesus stritt nicht mit ihnen, sondern suchte sie von nun an stufenweise zur Erkenntniß seiner Gottessohnschaft emporzuleiten. Seine Gottessohnschaft umfaßt zweierlei, einmal sein ewiges trinitarisches Verhältniß zum Vater, sodann das Verhältniß seiner als des menschgewordenen Sohnes sowohl zum Vater als zur Menschheit. In großer Weisheit begann Jesus seine Eröffnungen mit dem letzteren. Vers 19—20 redete er von seiner Stellung zum Vater, die er, nicht in der Ewigkeit, sondern als der Menschgewordene einnehme, zeigte, wie die Sohnschaft zuerst und vor allem die Abhängigkeit und den Gehorsam gegen den Vater und die Liebe involvire (wie fern er also sei von lästerlicher Empörung gegen den Vater), wie aber diese Liebeseinheit das Schauen und Erkennen Gottes mit sich bringe. Vers 21—22 redet er dann von der Stellung des Vaters zu ihm. Der Vater hat ihn gleichsam als seinen Bevollmächtigten und Stellvertreter auf Erden gesandt (er ist für die Menschen der Stellvertreter Gottes, für Gott der Stellvertreter der Menschheit, ἀπόστολος und ἀρχιερεὺς Hebr. 3, 1) auf daß er lebendigmache (V. 21 u. 24—26) und dereinst richte (V. 22 und 27—29). Beides, die Erweckung des abgestorbenen Israels (Ezech. 37) und das Gericht (Dan. 7), waren Aufgaben des Messias. Somit erklärte sich Jesus hier zum erstenmal öffentlich im Mittelpunkt des Landes für den Messias, aber nur erst implicite. Ebenso gab er V. 26 eine nur erst mysteriöse Andeutung seiner ewigen Gottessohnschaft. Diese Erklärungen riefen bei den Stimmführern Israels nur Haß hervor (V. 16 u. 18). — Jetzt aber sandte er seine Jünger durch alle Städte des Landes, mit der Kunde, daß die Zeit zur Aufrichtung des Reiches Gottes dasei, und mit dem Befehl, zur μετάνοια zu mahnen und Wunder zu thun (Matth. 10 u. par.). Schon erregte dies den Argwohn des Herodes Antipas; aber als Jesus sich in eine Einöde östlich vom galiläischen See zurückzog, strömten die allerwärts in Spannung gerathenen Volksmassen, die für's Osterfest reisefertigen Karawanen, ihm nach;



Digitized by Google

das Wunder der Speisung der 5000, dies faktische Zeugniß seiner göttlichen Macht, hatte den Erfolg, daß sie ihn nach Jerusalem mitnehmen, ihn als Messias, als König, ausrufen wollten (Joh. 6, 14). Die äußere Anerkennung hatte ihren Höhepunkt erreicht. Aber hier begann die kritische Scheidung. Den Weg des Aufruhrs konnte Jesus nicht gehen: er verbarg sich. Die Jünger, in den blühendsten fleischlichen Messiashoffnungen bitter getäuscht, hatten in finstrer Nacht noch mit einem Sturme zu kämpfen; als sie Jesum (den sie auf einem Boote nachkommen zu sehn erwartet hatten Joh. 6, 17) auf dem See wandeln sahen, hielten sie ihn für sein Gespenst, für ertrunken. Um so gewaltiger war der Eindruck, daß er lebe und als der Herr der Natur majestätisch seinen Weg über die empörten Wogen wandle. Dies brachte, während die mißstimmte Masse von Jesu abfiel, in Petrus den Eindruck alles bisher gehörten und gesehenen zur Reife des Bekenntnisses (Joh. 6, 69) daß Jesus der Messias und zwar der Sohn des lebendigen Gottes sei. Im Volke dagegen blieben fortan die Meinungen über Jesu Person getheilt; es bildeten sich Parteien für und wider ihn. Am Laubhüttenfest (Joh. 7—10) trat der Herr zum erstenmal mit der ganz unverholenen und unverhüllten Erklärung seiner Messianität (Joh. 7, 26 ff.) und seiner ewigen Gottheit (Joh. 8, 30 ff.) auf, und verkündete (Joh. 10, 1 ff.) daß er der (Ezech. 34, 23; 37, 24) verheißene rechte Hirte sei. Hier brach der Haß seiner Gegner bereits in Mordversuchen hervor; aber auch eine Partei für ihn fing an sich zu bilden (Joh. 7, 31 und 40 ff.). Indessen war die Erkenntniß bei dieser ihm gün[stigen] im Volke noch unklar und schwankend, wie sich [aus] Matth. 16, 13 ff. erzählten Anlaß [gab], sein altes Bekenntniß zu wiederho[len] Frage veranlaßt wurde. Wenn die Verkündigung seiner M[essianität] nicht deshalb, weil dieselb[e] wesen wäre, sondern weil schleunigen, die Katastr[ophe] beiführen wollte. —

Digitized by Google

eine dritte Periode seines Wirkens, wo er nun auf die großen Massen zu wirken aufgab, und alle Kraft darauf concentrirte, seine Jünger vollzubereiten und auf die Zeit der Drangsal vorzubereiten. An den Anfang dieser Periode tritt das Zeugniß des Vaters selber für den Sohn, eben bei der Verklärung (Matth. 17, 1 ff. u. par.) daran schließen sich weitere Erklärungen Christi von der Art wie Matth. 18, 18. Am Encänienfeste (Joh. 10, 22 ff.) wiederholte der Herr in Jerusalem zum letztenmale kurz und ohne sich nun weiter auf Disputationen einzulassen, die frühere Aussage über seine Messianität (V. 24), Hirtenstellung (V. 26) und Gottheit (V. 30). Bei seinem feierlichen Einzug wurde er von der ihm günstigen (innerlich aber gänzlich unreifen) Partei als der Messias („der Sohn Davids") begrüßt (Matth. 21, 9 und par.) und wendete dann die auf Gott bezügliche Stelle Ps. 8, 3 geradezu auf sich an (Matth. 21, 16). In seinen Abschiedsreden (Joh. 13—17) führte er seine Jünger tiefer in das Mysterium seiner Person ein, und vor dem Hohenpriester (Matth. 26, 63 ff.) setzte er all seinen Aussagen über seine Person den Schlußstein auf, indem er eidlich sich für den Sohn des lebendigen Gottes erklärte. — So spät aber Christus mit der Lehre von seiner Gottheit hervortrat, so früh gab er sich 5) als den Erlöser kund. Er kündigte sich sogleich im Anfang seines Auftretens Luk. 4, 18 als den von Jesaias verheißenen Knecht Gottes an, der das Evangelium und [illegible] und das Gnadenjahr des Herrn bringe. Er kündigte [illegible]icht der Welt Joh. 8, 12; 9, 5 u. a., al[illegible]ebens Joh. 6 und das lebendige Wa[illegible]. 7, 38) als den guten Hirten und z[illegible]te, welche durch ihn gute [illegible]ten werden [illegible]; als die Auferstehung und das [illegible]gl. 5, 26, als den Weg, die Wahr[illegible] Joh. 14, 6, und als den Weinst[illegible]nd er in diesen [illegible]en vorErlösungsw[illegible]amhaft [illegible] der Einsetzun[illegible] Abend-



Digitized by Google

das Wunder der Speisung der 5000, dies faktische Zeugniß seiner göttlichen Macht, hatte den Erfolg, daß sie ihn nach Jerusalem mitnehmen, ihn als Messias, als König, ausrufen wollten (Joh. 6, 14). Die äußere Anerkennung hatte ihren Höhepunkt erreicht. Aber hier begann die kritische Scheidung. Den Weg des Aufruhrs konnte Jesus nicht gehen: er verbarg sich. Die Jünger, in den blühendsten fleischlichen Messiashoffnungen bitter getäuscht, hatten in finstrer Nacht noch mit einem Sturme zu kämpfen; als sie Jesum (den sie auf einem Boote nachkommen zu sehn erwartet hatten Joh. 6, 17) auf dem See wandeln sahen, hielten sie ihn für sein Gespenst, für ertrunken. Um so gewaltiger war der Eindruck, daß er lebe und als der Herr der Natur majestätisch seinen Weg über die empörten Wogen wandle. Dies brachte, während die mißstimmte Masse von Jesu abfiel, in Petrus den Eindruck alles bisher gehörten und gesehenen zur Reife des Bekenntnisses (Joh. 6, 69) daß Jesus der Messias und zwar der Sohn des lebendigen Gottes sei. Im Volke dagegen blieben fortan die Meinungen über Jesu Person getheilt; es bildeten sich Parteien für und wider ihn. Am Laubhüttenfest (Joh. 7—10) trat der Herr zum erstenmal mit der ganz unverholenen und unverhüllten Erklärung seiner Messianität (Joh. 7, 26 ff.) und seiner ewigen Gottheit (Joh. 8, 30 ff.) auf, und verkündete (Joh. 10, 1 ff.) daß er der (Ezech. 34, 23; 37, 24) verheißene rechte Hirte sei. Hier brach der Haß seiner Gegner bereits in Mordversuchen hervor; aber auch eine Partei für ihn fing an sich zu bilden (Joh. 7, 31 und 46 ff.). Indessen war die Erkenntniß bei dieser ihm günstigen Partei im Volke noch unklar und schwankend, wie sich noch bei dem Matth. 16, 13 ff. erzählten Anlaß zeigte, wo wiederum Petrus sein altes Bekenntniß zu wiederholen durch Jesu ausdrückliche Frage veranlaßt wurde. Wenn Jesus hier (V. 20) den Jüngern die Verkündigung seiner Messianität verbot, so geschah das nicht deshalb, weil dieselbe überhaupt noch ein Geheimniß gewesen wäre, sondern weil Jesus die Krisis nicht künstlich beschleunigen, die Katastrophe (vgl. V. 21) nicht gewaltsam herbeiführen wollte. — Mit der Verklärung begann vielmehr

Digitized by Google

eine dritte Periode seines Wirkens, wo er nun auf die großen Massen zu wirken aufgab, und alle Kraft darauf concentrirte, seine Jünger vollzubereiten und auf die Zeit der Drangsal vorzubereiten. An den Anfang dieser Periode tritt das Zeugniß des Vaters selber für den Sohn, eben bei der Verklärung (Matth. 17, 1 ff. u. par.) daran schließen sich weitere Erklärungen Christi von der Art wie Matth. 18, 18. Am Encänienfeste (Joh. 10, 22 ff.) wiederholte der Herr in Jerusalem zum letztenmale kurz und ohne sich nun weiter auf Disputationen einzulassen, die frühere Aussage über seine Messianität (V. 24), Hirtenstellung (V. 26) und Gottheit (V. 30). Bei seinem feierlichen Einzug wurde er von der ihm günstigen (innerlich aber gänzlich unreifen) Partei als der Messias („der Sohn Davids") begrüßt (Matth. 21, 9 und par.) und wendete dann die auf Gott bezügliche Stelle Ps. 8, 3 geradezu auf sich an (Matth. 21, 16). In seinen Abschiedsreden (Joh. 13—17) führte er seine Jünger tiefer in das Mysterium seiner Person ein, und vor dem Hohenpriester (Matth. 26, 63 ff.) setzte er all seinen Aussagen über seine Person den Schlußstein auf, indem er eidlich sich für den Sohn des lebendigen Gottes erklärte. — So spät aber Christus mit der Lehre von seiner Gottheit hervortrat, so früh gab er sich 5) als den Erlöser kund. Er kündigte sich sogleich im Anfang seines Auftretens Luk. 4, 18 als den von Jesaias verheißenen Knecht Gottes an, der das Evangelium und Erlösung und das Gnadenjahr des Herrn bringe. Er kündigte sich an als das Licht der Welt Joh. 8, 12; 9, 5 u. a., als das Brod des Lebens Joh. 6 und das lebendige Wasser Joh. 4 (vgl. Kp. 7, 38) als den guten Hirten und zugleich die Thür für die, welche durch ihn gute Hirten werden wollten Joh. 10, 1 ff.; als die Auferstehung und das Leben Joh. 11, 25; vgl. 5, 26, als den Weg, die Wahrheit und das Leben Joh. 14, 6, und als den Weinstock Joh. 15, und während er in diesen Stellen vorzugsweise das Resultat seines Erlösungswerkes namhaft machte, redete er Joh. 6 und bei der Einsetzung des h. Abend-



Digitized by Google

mahls auch von dem Mittel dazu, der sühnenden Hingabe seiner in den Tod.

Anm. 1. Homiletisch-pastoraltheologischer Wink, daß Christus erst als Erlöser erkannt sein muß, ehe er als Sohn Gottes erkannt werden kann.

Anm. 2. Sehr lehrreich ist die Art, wie Jesus Joh. 3 den Nicodemus zur Ahnung seiner Messianität und Gottessohnschaft emporhebt. Nicodemus erkannte (V. 2) Jesum an als einen „von Gott gekommenen Lehrer;" Jesu tritt ihm entgegen mit einer Eröffnung, wie man es machen müsse, um in's Reich Gottes zu kommen, kündigt sich also als den Lehrer an, der in's Reich Gottes führe, als den vom Täufer geweissagten. Als Bedingung nennt er, daß man „aus Wasser und Geist geboren werde," und verweist somit abermals auf die Weissagung des Täufers Matth. 3, 11. Nachdem er dann gezeigt, warum jeder Mensch der Wiedergeburt bedürfe, verkündet er sich als die einzige Ausnahme, sich als den vom Himmel gekommenen Menschensohn, den vom Vater gesandten eingeborenen Sohn.

## §. 355.

### 4) Folgerungen aus Jesu Leben auf seine Person.

#### a) Jesus ächter aber sündloser Mensch.

Nach dem bisherigen steht das Daß der menschlichen wie der göttlichen Natur Christi fest. Die Betrachtung seines Lebens in concreto führt uns nun auf die Frage nach dem Wie der Vereinigung beider Naturen. Das Leben Jesu ist von Anfang bis zu Ende ein ächt menschliches. Von dem Augenblick an, wo er in die Existenzform des menschlichen Embryo eingegangen war, entwickelte er sich als ächtes menschliches Individuum, ward geboren, lag als Kind in der Krippe, wuchs, und wuchs nicht etwa nur leiblich, sodaß seine geistige Entwicklung sogleich von Anfang an vollendet und fertig oder er gar etwa, während er in der Wiege lag, allwissend gewesen wäre, sondern es heißt von ihm Luk. 2, 52: er nahm zu an Alter und Weisheit. Es hat dies auch gar nichts befremdliches; wir wissen ja (aus §. 266), daß das bloße Noch-

Digitized by Google

nichtwissen nichts böses ist, sondern daß es uranfängliche Bestimmung des Menschen ist, sich als lernend der Welt gegenüber zu verhalten. Es kömmt alles darauf an, ob die Entwicklung eine normale ist oder eine abnorme. Bei Jesu war sie eine normale; er nahm wie an Weisheit so an χάρις bei Gott und den Menschen zu; jeder Schritt, den er in seiner menschlichen Entwicklung that, war zugleich ein neuer Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. — Beide Seiten, daß die Entwicklung ächt menschlich und daß sie sündlos war, müssen wir nun näher ins Auge fassen, fassen aber dabei für's erste nur das, was von Christo vor seinem Tode gesagt wird, in's Auge, mit vorläufiger Hinweglassung der vom erhöhten Christus geltenden Stellen, um nicht durch Verwirrung verschiedenartiger Dinge die Lösung der Frage zu erschweren. a) Zur Menschlichkeit gehört erstlich, daß Jesu in der h. Schrift die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart (die Worte im gewöhnlichen Sinn, als Verhältnisse des ewigen Gottes zur Raum- und Zeit-Sphäre) auf's bestimmteste abgesprochen werden. Was die Allmacht betrifft, so stellt er sich als einen ächten Menschen unter seinen Vater, und erbittet (Mt. 14, 19; Joh. 11, 41) von Ihm erst die Wunder, die er thun will. Er ist also nicht in sich allmächtig, sondern erstlich offenbart er schöpferische Kräfte nur in Bezug auf einzelne in Zeit und Raum ihm gegenübertretende Objekte, und zweitens auch da so, daß er nicht in sich, abgesehn vom Vater, sondern in sich wie er mit dem Vater eins ist, diese Macht besitzt, und drittens dabei seine Einheit mit dem Vater nicht in der Form der ewigen Einheit (des Logos mit dem Vater), sondern in der Form des zum Vater emporblickenden, zum Vater betenden Menschen offenbart. Was die Allwissenheit betrifft, so weiß er nicht die Zeit des Weltgerichts (Mt. 24, 36; Mk. 13, 32); selbst die Art seines Leidens sieht er mit näherer Bestimmtheit erst gegen Ende seines Lebens voraus (Mt. 16, 21 u. par.) Von einer Allgegenwart ist gar keine Rede (vgl. Joh. 11, 6 u. 15; 7, 1 u. 8; 14, 4 u. 18 u. 25). b) Zur Menschlichkeit gehört ferner, daß Christus ebensogut real versucht wurde wie Adam (Mt. 4, Luk. 4,

Digitized by Google

Hebr. 4, 15; 5, 2). Er hatte nach der deutlichen Lehre der h. Schrift keineswegs das non posse peccare, sondern es bestand für ihn so real, wie für den ersten Adam, die doppelte Möglichkeit, entweder das vom Vater ihm aufgetragene Werk hinauszuführen, was aber nicht geschehen konnte, ohne unendlichen tiefen Schmerz über den Anblick der menschlichen Sünden und ohne volle bittre Erfahrung der menschlichen Bosheit, oder diesen Leiden aus dem Wege zu gehen, was aber nicht geschehen konnte, ohne das vom Vater aufgetragene Werk ungehorsam zu versäumen, und den selbstischen und fleischlichen Messiasideen der fleischlichen Juden sich anzuschließen. Zwischen beiden Wegen hatte Jesus real und ernstlich mit ächt menschlicher Willens- und Wahlfreiheit zu wählen, und es war eine ächtmenschliche menschlich-freie, schlechterdings nicht durch eine innere Gottesmacht necessitirte Willensentscheidung, daß er den ersteren Weg wählte. Hebr. 5, 8 καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν. (Er hat in ächtmenschlicher fortwährender ungetrübter Uebung des Gehorsams die perseverantia und confirmatio im Gehorsam erlangt und erworben. Er ging von der Wahlfreiheit zu der höheren Freiheit so über, wie Adam hätte übergehen sollen.) Daher wurde er für seinen ächtmenschlichen Gehorsam im eigentlichen Sinn des Worts belohnt Phil. 2, 9. c) Zur Menschheit gehört drittens, daß er sogut wie jeder Prophet oder theokratische Beamte den Amtsgeist empfangen mußte. Er ward (Mt. 3, 16 u. par.) gesalbt mit dem h. Geiste bei der Taufe. Wie er sich dem Vater gegenüber als Mensch verhielt (betend), so auch dem h. Geiste gegenüber (als empfangend). [Um so merkwürdiger ist übrigens, daß nie von einem ähnlichen Verhalten freiwilliger creatürlicher Unterordnung Jesu unter Gott den Sohn die Rede ist. Vielmehr vgl. Mt. 3, 16 f.]. d) Wie in Bezug aufs ethische, so ist auch in Bezug aufs psychische und physische Jesu Leben ein ächtmenschliches. Er trauert (Joh. 11, 33) und weint (V. 35), zürnt (Mt. 23 vgl. Kp. 21, 12) zagt und zittert (Mt. 26, 37 u. par.). Er ißet und trinkt und schläft (Mt. 8, 24), hungert und dürstet (Joh. 4, 7; 19, 28), ist müde (Joh. 4, 6) u. s. w. stirbt. Aber so klar Jesu

Digitized by Google

eine ächte Menschheit zugeschrieben wird, so bestimmt wird gesagt, daß er völlig unbefleckt von Sünde war (vgl. Hebr. 4, 15 mit Joh. 8, 46). Die Sündlosigkeit Jesu näher zu beweisen, ist Ueberfluß. Vgl. Ullmann, Sündlosigkeit Jesu. —

Anm. Jesum lieb haben! ist der beste Commentar über seine Sündlosigkeit.

## §. 356.

### b) Pleromatische Menschheit in Jesu.

Führt nun schon die einfache Thatsache, daß Jesus sich, obwohl ächt und durch und durch menschlich, doch durch und durch normal entwickelt hat — d. h. so, wie Adam sich hätte entwickeln sollen — von selbst auf den nothwendigen Rückschluß, daß Jesus unmöglich von einem Menschen gezeugt sein konnte, so kömmt hiezu noch ein zweites Moment. Jesu Menschheit erscheint in der h. Schrift nicht allein als eine in ethischer Beziehung durchaus sündlose heilige, sondern überdies in Bezug auf den makrokosmischen Organismus der Menschheit als eine allseitige, alle Kräfte der Menschheit in sich befassende. Jesus steht nicht etwa da als irgend eine zwar durchaus heilige aber ihrer menschlich natürlichen Begabung nach arme, dürftige Individualität, sondern die Heiligkeit hat bei ihm zu ihrem Träger eine wunderbare Fülle und Herrlichkeit ächtmenschlicher Begabung (vgl. Lange, L. J. Bd. I, p. 27 ff.). Schon Justin c. Tryph. 87 sagt, nicht nur Ein Charisma des Geistes, sondern die sieben Kräfte in ihrer Einheit haben auf ihm geruht. Er ist, dieser Seite nach betrachtet, der König der Menschheit, in welchem, was irgend herrliches sich in der Menschheit findet, vereinigt ist. Nicht daß er alle menschlichen Talente, z. B. Kriegskunst, Musik ꝛc., ausgebildet und geübt hätte, aber er trug das Herrlichste aus allen diesen Talenten in sich. In seinen Gleichnissen ist er der herrlichste Dichter; seine Trostworte sind Musik, sein Kampf mit seinen Feinden ist ein Kriegszug; ja er trägt den lebendigen Stoff für alle Kunst und alle Wissenschaft in sich. Er trägt das πλήρωμα der Menschheit in sich. Er ist frei von

Digitized by Google

aller Einseitigkeit der natürlichen Begabung, auch der des Temperaments. So bildet er zu Adam einen Gegensatz. Dieser stand am Anfangspunkt der organisch makrokosmischen Entwicklung, und es stellt in ihm der Pol der größten Unentwickeltheit sich dar; in Christo ist die herrlichste Entfaltung aller in der menschlichen Natur überhaupt schlummernden Kräfte. Wir wollen dies die pleromatische Menschheit Christi nennen.

Anm. Damit wird nun natürlich die ächtmenschliche Wahlfreiheit in Betreff des ethischen Gegensatzes nicht aufgehoben oder geschmälert. Es steht nicht so, als ob Jesu die Wahl des Guten erleichtert worden wäre durch seine universelle Begabung. Denn die Entscheidung für gut oder bös ist ja von dem höhern oder geringern Grad natürlicher Talente ganz unabhängig; und nach §. 259 und §. 304 Anm. auch von der Mischung des Temperaments. Im Gegentheil: je höher die Begabung, desto größer die Versuchung.

## §. 357.

### c) Folgerungen aus der pleromatischen Natur sowie aus der Sündlosigkeit der Menschheit Jesu auf seine Gottheit.

In dem letztgesagten liegt der eigentliche Centralpunkt der Erscheinung der göttlichen Natur Christi in seinem Leben. Wir sahen §. 218, daß es uranfängliche Bestimmung gewesen sein müsse, wenn Adam nicht gefallen wäre, α) daß die Menschheit als Gottesfamilie sich in einem absoluten Gotteskinde vollendet hätte, welches das πλήρωμα der Menschheit in sich befaßt hätte, also eben in einem solchen Menschen, wie es Jesus seiner menschlichen Natur nach war, und β) daß zugleich Gott resp. der Sohn Gottes sich würde geoffenbart haben und zwar nicht etwa bloß in Theophanien, sondern menschwerdend, um den Gottesstaat der Menschheit als König zu beherrschen, und daß γ) dieser menschgewordene Gottessohn mit jenem vollkommnen Menschen als König der Menschheit identisch oder vielmehr ein und derselbe sein, eine Person hätte sein müssen, da es ja nicht zwei Häupter der Menschheit nebeneinander geben konnte.

Digitized by Google

Sobald nun feststeht, daß Christus nicht bloß (nach §. 354) als Erlöser die Menschheit versöhnt und zum normalen Zustand zurückgeführt hat, sondern zugleich auch in seiner Person als vollkommner Mensch (nach §. 356) die Fülle der Menschheit und zwar eben normal (nach §. 355) in sich dargestellt hat, so ist ja in ihm jener Doppelkönig, in welchem die Centralisirung der Menschheit mit der absoluten Offenbarung d. h. Menschwerdung des Sohnes Gottes, absolut eins wird, gegeben. Somit bildet jene §. 356 beschriebene vollkommne Menschheit Christi an sich schon einen Beweis, daß er der menschgewordene Sohn Gottes gewesen sein müsse. Allein sie ist noch mehr als ein bloßer Beweis, daß er zugleich auch Gottes Sohn gewesen sein müsse; sie ist vielmehr selber eine unmittelbare Erscheinung seiner Gottheit. Nämlich es ist ja ganz klar, daß nachdem von Adam her die menschliche Entwicklung in ethischer Hinsicht abnorm geworden und dadurch auch in allen andern Beziehungen gestört und zu einer Verwicklung geworden war (sodaß selbst im alten Bunde es wunderbarer Einwirkungen Gottes bedurfte, um die gehemmte Entwicklung fort und fort wieder freizumachen vgl. §. 289 u. 319) — daß nun diese abnorm gewordene Entwicklung zu ihrem Produkte nicht einen, nicht bloß in ethischer Beziehung, sondern auch was natürliche Begabung betrifft, vollendeten pleromatischen Menschen haben konnte, mit andern Worten also: daß nicht bloß die Freiheit Jesu von der Erbsünde, sondern auch seine pleromatische herrliche Begabung sich nur aus einem schöpferischen d. h. wunderbaren Eingreifen Gottes in dem Lauf menschlicher Entwicklung erklären lasse, daß also Christus sowohl seiner Sündlosigkeit als seiner pleromatischen Menschheit nach das absolute Wunder ist. Wie es schriftwidrig ist, Jesu die Sündlosigkeit abzusprechen, so ist es schriftwidrig, ihm jenes Pleroma der Menschheit abzusprechen. Wie es schriftwidrig ist, seine Sündlosigkeit mit menschlichem Erzeugtsein vereinigen zu wollen, und als ein Produkt menschlicher Kräfte zu betrachten, so ist es schriftwidrig, seine pleromatische Menschennatur als Produkt menschlicher Entwicklung zu betrachten, so, als habe sich die

Digitized by Google

Menschheit allmählich immer höher entwickelt und zuletzt einen vollkommnen und allseitig begabten Menschen oder auch nur eine pleromatisch begabte menschliche Natur hervorgebracht und diese habe dann der Logos angenommen. Vielmehr hat Christus diese pleromatische Menschheit gehabt, aber nicht als Produkt der Entwicklung des Menschengeschlechtes, sondern als Resultat und That seiner Gottheit. (Die Theologen sprechen dies so aus: Gott habe die nat. hum. zubereitet, und diese Natur sei durch den Logos, als er sie annahm, donis summis oder summa excellentia ausgestattet worden. Siehe unten §. 384).

## §. 358.

d) Jesus im Gegensatz zur depravirten Weltordnung ist das absolute Wunder.

Läßt sich nun schon in Jesu eigner Person, resp. an seiner Menschheit sowohl die Sündlosigkeit als die pleromatische Fülle der natürlichen Begabung nicht anders als daraus erklären, daß er mehr als Mensch, daß er nicht von einem menschlichen Vater erzeugt, sondern der in freier Selbstentäußerung in die Form der Zeitlichkeit und Menschheit eingegangene ewige Sohn Gottes war, so läßt sich vollends, was das Verhältniß Jesu zu der unter den Folgen der Sünde, d. h. unter dem Tode stehenden Menschheit betrifft, sein siegreiches Durchbrechen der um die Menschheit geschlungenen Bande des Todes, d. h. seine Wunderkraft über die Natur und seine Auferstehung ebenfalls nicht anders, als aus seiner Gottheit erklären. Jenes siegreiche Durchbrechen der Bande des Todes wird ihm nämlich in der h. Schrift allenthalben zugeschrieben und erscheint in seinem Leben durch und durch. 1) In erster Linie gehört dahin schon seine Sündlosigkeit selbst, welche ja schon ein Durchbrechen der mors spiritualis innata war. Der Sohn Gottes ging ein in die Form der Menschheit und zwar in die Form nicht der verklärten, sondern der unter den Folgen der Sünde stehenden Menschheit. Er hatte hienach einen ma-

Digitized by Google

teriellen, unverklärten Leib, aber (wie wir schon §. 352 sahen) vom ersten Moment der Embryobildung an reinigte er diese unverklärte Leiblichkeit, d. h. bildete er sich einen harmonischen, von der Erbsünde unbefleckten Leib, der in ungestörter Harmonie mit der Seele stand, also analog war dem Leibe Adams vor dem Sündenfall. 2) Zweitens gehört dahin seine Auferstehung. Der Sohn Gottes nahm zwar, wie eben bemerkt, einen dem Leibe Adams vor dem Fall analogen, d. h. einen solchen Leib an, der keine immunitas a morte absoluta (vgl. §. 258) besaß, vielmehr an und für sich der allmählichen Aufreibung preißgegeben, der Krankheit fähig (vgl. §. 417, Anm. 3) und sterblich war; ja Christus erfuhr diese Sterblichkeit sogar faktisch, indem er den Tod, und zwar überdies eine gewaltsame Auflösung seines Leibes, erlitt. Aber er überwand den Tod; er sah die Verwesung nicht (Apsche. 2, 27 und 31; 13, 36 f.), sondern stand in verklärtem Leib aus dem Grabe auf (Joh. 2, 19; Röm. 1, 4; Apsche. 1, 3). 3) Drittens gehören dahin die zwischen die Empfängniß und den Tod Christi fallenden Wunder. Das Wunder ist (wie wir uns aus §. 289 erinnern) seinem Wesen nach der Eintritt der verklärten Naturordnung in die durch die Sünde gestörte Naturordnung, ist deshalb im Vergleich zur depravirten Natur übernatürlich, im Vergleich zu der conservativen Thätigkeit Gottes ein schöpferischer Akt, seinem Zwecke aber ein die Entwicklung aus der Verwicklung befreiender, lösender Akt. Hienach sind die Empfängniß Christi, wodurch die Menschheit (nämlich in Christo) auf den Stand vor dem Fall (stat. integr.) zurückgeführt wurde, und die Auferstehung Christi, wodurch die Menschheit (in Christo als dem Erstling) bis zum Stand der Verklärung geführt wurde, die beiden Ur- und Grundwunder, und Christus selbst ist das Wunder schlechthin. Auch kann es nach dem oben (aus §. 289) erinnerten nicht befremden, daß beide Wunder, Empfängniß und Auferstehung, bald als Thaten des Sohnes Gottes oder Christi selber (Joh. 1, 14; Phil. 2, 7; 1 Joh. 4, 2 f. u. a. und Joh. 2, 19; Röm. 1, 4; Apsche. 1, 3), bald als Thaten des Vaters (Gal. 4, 4 u. a. und Akt. 2, 24 u. 32; 3, 15; 13, 30;

Digitized by Google

1. Cor. 6, 14; Röm. 4, 24; 6, 4), bald endlich auch als Thaten des heil. Geistes (Luk. 1, 35 und Röm. 8, 11; Eph. 1, 20) dargestellt werden. In Bezug nämlich auf das Verhältniß Christi zur depravirten Weltordnung, auf die er umgestaltend einwirkte, waren beides Akte Christi und nicht Akte der depravirten Menschennatur; in Bezug auf das Verhältniß des menschgewordnen Sohnes zu dem Vater und h. Geist waren es Akte, die der Sohn weder losgerissen vom Vater und h. Geist, noch auch nur gleich ihnen nämlich in Form der weltregierenden Ewigkeit vollzog, sondern in denen er der ächten Menschheitsform gemäß sein menschlich zeitliches Wirken dem ewig-weltregierenden Wirken des Vaters unterordnete, d. h. die er in Unterwerfung unter die von Gott dafür gesetzte Ordnung vollzog. Ganz ebenso steht es nun auch mit den übrigen, den Einzelwundern, die Christus im Laufe seines Lebens that. α) Der depravirten Natur gegenüber ist er das Prinzip aller Wunder schlechthin, auch der vor und nach ihm geschehenen; der nach ihm geschehenen, denn sie geschahen in seinem Namen (Apsche. 3, 6; 9, 34; 16, 18); der vor ihm geschehenen, denn sie geschahen (1. Cor. 10, 1—4) in Rücksicht auf die durch Christum zu vollziehende Erlösung, und wären nicht geschehen, wenn Gott nicht die Menschheit durch Christum zu erlösen beschlossen gehabt hätte; sie reihen sich alle als organische Glieder in die Vorbereitung des Kommens des Messias ein. Der Natur gegenüber steht deshalb der menschgewordene Sohn Gottes als der absolute Herr da, der frei schöpferisch in ihr waltet, und — zwar nicht in Form der weltregierenden Allmacht — wohl aber in Form der auf einzelne, in einzelnen Zeiten und Räumen ihm gegenübertretende Fälle, angewendeten Allmacht. Diese erscheint also in ächtmenschlicher Form, als Herrschaft des sündlosen Geistes über die Leiblichkeit. Als umgestaltende, verklärende Kraft erscheint sie in sämmtlichen Heilungswundern, als Herrschaft über die Natur in der Verwandlung des Wassers in Wein Joh. 2, 1 ff., einem rein schöpferischen Akt, ferner in der Stillung des Sturms Mt. 8. 26 ff.,

Digitized by Google

der Verfluchung des Feigenbaums Mt. 21, 19, dem wunderbaren Fischzug Luk. 5, 4 ff. und dem Stater Mt. 17, 27. Die Art der Machteinwirkung ist in den einzelnen Fällen eine verschiedene, bald ein eigentlich schöpferischer Akt (creatio passive sumta) z. B. in Kana oder bei der Speisung, ohne alle Vermittlung durch creatürliche Kräfte; bald ein zwar nicht produktiv schöpferischer, aber doch unvermittelt gebietender Akt, wie bei der Stillung des Sturms, bald eine Einwirkung auf vorhandne Naturkräfte, die dem concursus Dei ad contingens et ambiguum (vgl. §. 281) analog ist, nämlich in einer Lenkung der Willkühr der Thiere besteht (Fischzug, Stater). Zu diesen Wundern der Macht kommen die des Wissens, des prophetischen Schauens. So entschieden sich der Logos bei seiner Menschwerdung der ewigen Allwissenheit begeben hat, so unzweifelhaft offenbart er in Bezug auf einzelne, in seinem Berufsweg ihm vorkommende Objekte ein Wissen, das, mit dem natürlichen Wissen der sündigen Menschen verglichen, ein schlechthin übernatürliches ist (ohne irgendwie ein nicht-menschliches, den Begriff der Menschheit zerstörendes zu sein), Joh. 2, 24—25; 4, 18; Mt. 12, 40 u. s. w. (seine Auferstehung) Mt. 16, 21 u. s. w. (Leidensverkündigung und Auferstehung), Mt. 24 f. u. par. (eschat. Prophetie). Dazu kömmt endlich ein Wunder der angewendeten Allgegenwart, das Wandeln auf dem See (Mt. 14, 25), wo Jesus den Ruhepunkt und Schwerpunkt in sich selbst hat, sich gegen den Raum und das Raumerfüllende kräftig und nicht passiv verhält. (Bei Christo war das Wandeln ein Wunder seiner Person, von ihm selbst ausgehend; bei Petrus wäre es, wenn es geglückt wäre, nach V. 31 immer erst ein Wunder des Glaubens an Christum gewesen, d. h. erst in Folge einer von Christo ihm mitgetheilten Kraft erfolgt). β) Seinem Vater gegenüber that Christus alle Wunder so, daß er nicht nur dabei die einmal angenommne Existenzform der Menschheit überhaupt bewahrte, sondern daß er auch alle Kräfte der Gottheit, die er besaß, nachdem er freiwillig sich der weltregierenden Allmacht ꝛc. entäußert hatte, nun aus freimenschlicher jedesmaliger Wahlentscheidung nicht anders, als nach dem Willen des

Digitized by Google

Vaters, d. h. seinem Berufe getreu anwendete, und auch dem Vater für diese Kräfte, als von ihm dem ewig weltregierenden stammende dankte (Joh. 11, 41 bei Lazarus „ich danke „dir, daß du mich erhöret hast, doch ich weiß, daß du mich „allezeit höreſt" Mt. 14, 19 Jesus dankt vor der Speisung). Daher that auch neben den Wundern, die Christus that für den Vater, der Vater Wunder für ihn (Taufe, Verklärung und Joh. 12, 28, vielleicht auch Mt. 9, 20 beim blutflüssigen Weib, womit Luk. 6, 19 „es ging eine Kraft von ihm" zu vergleichen wäre, welche beiden letzteren Stellen jedoch auch eine andere Erklärung zulassen). — Diese Unterwerfung Jesu unter den Vater war aber eine so freie, daß er nach seiner eignen bestimmten Aussage (Mt. 26, 53) und nach dem Bericht von der Versuchung (Mt. 4, Luk. 4) von Seiten seiner Kraft die reale Möglichkeit gehabt hätte, auch außer seinem Beruf und gegen Gottes Willen und Plan Wunder zu thun (außerdem wäre die Versuchung nur ein Schein, und die Ueberwindung derselben eine sehr geringe Kunst gewesen! Oder man müßte annehmen, Jesus habe — zwar nicht wirklich die Macht besessen, auch gegen des Vaters Willen Wunder zu thun — aber doch irrigerweise diese Macht zu besitzen geglaubt; so sei für ihn subjektiv ein Wählen zwischen dem wirklich möglichen (der rechten berufsgemäßen Anwendung der Wunderkraft) und der ihm nur als möglich scheinenden, aber objektiv unmöglichen berufswidrigen Anwendung derselben entstanden. Seine ethisch-richtige Wahl hätte also auf einer irrigen Voraussetzung beruht. Allein welche Thorheit ist es, in Jesu neben dem heiligen Willen eine irrende Erkenntniß vorauszusetzen!) Er hatte wirklich die Wunderkraft so seiner Person inhärirend, daß es nur von seiner freien, ächtmenschlichen Wahl abhing, ob er in der Verwaltung derselben dem Vater treu oder nicht treu sein wollte. Denn er selbst, der Sohn Gottes, hatte sich ja aus der Existenzform der Ewigkeit und innerlich-nothwendigen Heiligkeit (des non posse peccare) in freiwilliger Selbstbeschränkung heraus und in die Form des Seyns begeben, worin selbst ihm eine reale Wahl zwischen gut und bös vorlag. Er war durch seine Gottheit

Digitized by Google

nicht determinirt zur Entscheidung fürs Gute, sondern daß der menschgewordene Sohn Gottes sich in seiner freimenschlichen Wahl fürs Gute entscheiden würde, war bloß Objekt der Präscienz der ewigen Dreieinigkeit. Die Kraft, Wunder zu thun, war also ein für allemal in Jesu Hände gelegt, und wäre ihm nicht abgegangen, wenn er sie wider Gottes Plan hätte anwenden wollen; sein ethischer Wille war es allein, der sich in jedem neuen Falle immer wieder aufs neue frei zu der des Vaters Willen gemäßen Anwendung entschloß. Die Kraft an sich war so seiner Person inhärent, und das Danken für diese Kraft so durchaus freiwillig, daß Jesus sogar die Macht hatte, von sich aus die Wundergabe Anderen mitzutheilen. Matth. 10, 1; Luk. 9, 1.

Anm. Lange in seinem Leben Jesu hat die beiden mit α und β bezeichneten Seiten der Wunderthätigkeit Christi so wenig zu vereinigen gewußt, daß er die Seite α im Grunde völlig aufgiebt. Seiner Ansicht nach war Jesus nicht: bloß in der Anwendung seiner Wundermacht bedingt (und zwar rein durch seine eigne freie Wahl), sondern: auch in der Kraft Wunder zu thun. Er habe keine Herrschaft über die Natur als solche besessen, sondern in jedem einzelnen Falle erst „Indizien des Vaters," daß dieser durch ihn und in ihm ein Wunder wolle, abwarten müssen. Die h. Schrift weiß davon nichts. Sie schreibt Christo den Besitz einer Wunderkraft zu, den er, wie er wollte, verwenden konnte. Es ist dies auch von der höchsten Wichtigkeit. Vielfach ist unter Gläubiggesinnten die Vorstellung verbreitet, als hätte Jesus gar nicht sündigen können, und die alten Dogmatiker selbst sind über die impeccabilitas Christi (s. später) sehr unklar. Dann war aber seine Heiligkeit und sein stellvertretender Gehorsam ein rein mechanisches Produkt und hatte vom Gehorsam eigentlich nur den Schein, und man begreift nicht, wie der Hebräerbrief in Verein mit den Evangelien von einem reellen Versuchtwerden, und der Philipperbrief von einer Belohnung Christi für seinen Gehorsam reden könne. Nach der h. Schrift hatte sich der Sohn Gottes in Folge seiner Menschwerdung nur und allein auf den stat. integr. und erst in Folge seines freimenschlichen Gehorsams auf den stat. confirm. gesetzt. Soviel aber ist richtig, daß ihm mit jedem Schritt vorwärts die Möglichkeit des Sündigens ferner rückte, und er durch sein freies Thun sich den Weg zum Ungehorsam mehr und mehr selbst verbaute. So führte z. B. seine klare Ent-

Digitized by Google

scheidung in der Versuchung Mt. 4 und sein demgemäßes entschiednes Auftreten schon von selber das spätere Eintreten der Verfolgung und des Leidens mit sich. Und in Gethsemane wäre ein Abfall vom Weiterschreiten auf der eingeschlagenen Bahn viel schwerer (weil mit einer gewaltsamen Negation seines ganzen frühern Wirkens verbunden) gewesen, als Mt. 4 ein Gehörgeben auf Satans Rathschläge (also ein pomphaftes, der fleischlichen Messiashoffnung schmeichelndes Auftreten).

## §. 359.

### 5) Lehre der Apostel.

Fassen wir die bisher gewonnenen Fäden zusammen, so ergiebt sich uns bereits folgendes über das Wie der Vereinigung der beiden Naturen in Christo. 1) Einerseits, gehen wir aus von seiner (mikrokosmischen) Menschheit, so finden wir: dieselbe war α) eine sündlose und β) pleromatische und γ) über die Gesetze der durch die Sünde depravirten Natur erhabene, wunderkräftige, und diese drei Momente lassen sich nicht als Produkt der makrokosmischen Menschheit, als deren Glied er geboren wurde, erklären, sondern nur als schöpferische Effekte seiner göttlichen Natur. 2) Andrerseits, gehen wir von seiner göttlichen Natur aus, so finden wir, daß der Sohn Gottes in ihm durchaus nicht in der Form der Ewigkeit existirte, nicht als weltregierend-allmächtiger, allgegenwärtiger, allwissender, sondern daß der Sohn Gottes in freier Selbstentäußerung aus dem Verhältniß der Ewigkeit und Ueberzeitlichkeit in das der zeitlich-räumlichen Beschränktheit eingegangen ist, und sein ewiges göttliches Wesen in Form der Zeitsphäre resp Menschheit, also α) in einer Consecution von temporal und local besonderen Akten und β) in der Form menschlicher Individualentwicklung und menschlichen Wollens offenbarte. Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes war also gegeben ein Mensch der a) was sein **Wollen** betraf, im stat. integr. stand, d. h. sich, wie Adam vor dem Fall, frei entscheiden konnte für gut oder bös, b) was seine **natürliche Begabung** betraf, alle Kräfte der Menschheit, die

Digitized by Google

in dem ersten Stammvater, Adam, unentwickelt, keimartig, lagen, als zusammengehende Radien der vollendeten, allseitigen Entwicklung sonnenhaft in sich trug, c) was sein **Können** betraf, schlechthin erhaben und herrschend über den Gesetzen der depravirten Naturordnung stand. Dahin hatte sich der ewige Sohn Gottes selbst reducirt, daß er sein ewiges göttliches Wesen, nachdem er einmal in Zeitform eingegangen auf keine andre Art, als auf diese, bethätigen wollte. Diese wollende Selbstbeschränkung war aber eben mit dem Entschluß der Menschwerdung selbst schon gegeben und darin involvirt. Denn eine Bethätigung der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart in nicht auf einzelne Fälle angewandter, weltregierendewiger Form wäre eo ipso eine Negation des wahrhaften Mensch-seins gewesen. Und ein Wille, der nicht als den Ausgangspunkt der persönlichen Entwicklung die ächt menschlich freie Wahl zwischen gut und bös gehabt hätte, wäre kein ächtmenschlicher Wille gewesen. Diese ganze aus den Evangelien sich ergebende Lehre von der Person Christi wird nun aber bestätigt durch die Stellen der apostolischen Briefe, welche diese Lehre betreffen. Diese (soweit wir sie nicht schon gelegentlich mitbetrachtet haben) sind nun noch zu berücksichtigen. An der Spitze steht Phil. 2, 5 ff. Der Apostel ermahnt, so gesinnet zu sein, wie Christus es war, der sich freiwillig selbst erniedrigte. Zwei Handlungen Christi führt er an, *ἐκένωσεν ἑαυτὸν* und *ἐταπείνωσεν*. Das *κενοῦν* bestand darin, daß er die *μορφὴ δούλου* annahm, das *ταπεινοῦν*, daß er bis zum Tod am Kreuz gehorsam ward. Das *ἐταπείνωσε* hat als Zeitbestimmung, wann diese Erniedrigung geschehen sei, das Particip *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* bei sich; als Christus an habitus als ein Mensch erfunden, also in die menschliche Seynsform eingegangen war, erniedrigte er sich dadurch, daß er gehorsam ward bis zum Tod, ja zum gewaltsamen. Auch das erste Verbum, welches besagt, daß Jesus die *μορφὴ δούλου* angenommen, hat eine analoge Zeitbestimmung in den Worten *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*. Als Christus resp. der Sohn Gottes noch nicht in der *μορφὴ δούλου*, sondern noch



Digitized by Google

in der μ. θεοῦ existirte, entäußerte er sich, und nahm die μορφὴ δούλου an. Zwei Grade der Entäußrung werden also angegeben, 1) als er in der μορφή Gottes war, gab er diese auf, und vertauschte sie mit der μ. δ. und 2) als er in Folge dessen im σχῆμα ἀνθρώπου war, ward er gehorsam bis zum Kreuzestod. Was folgt nun aus dieser Stelle? a) Daraus, daß beide Akte unterschieden werden, und von dem menschgewordenen Sohn Gottes ein ὑπήκοος γίγνεσθαι (ganz wie Hebr. 4) ausgesagt wird, folgt erstlich soviel, daß das Gehorsamsein nicht schon durch die Menschwerdung nothwendig mitgegeben war, als ob Christus gar nicht anders gekonnt hätte. Wie hätte denn Paulus V. 12 diesen Gehorsam dann als Beispiel hinstellen können (so bestimmt, als er V. 4 und 6 die hingebende Liebe des Logos als Beispiel hinstellt)? b) Besonders wichtig ist aber das über die Vertauschung der μορφή θ. und δ. gesagte. Die Worte ἐκένωσεν ἑαυτὸν μ. δ. λαβών erhalten eine Erklärung durch den Gegensatz οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Offenbar liegt der Gegensatz zu ἐκένωσε in dem οὐχ ἁρπ. ἡγ.; ἴσα θεῷ εἶναι hingegen muß gleichbedeutend sein mit μορφὴ θεοῦ. Der erstre Ausdruck erklärt sich nun leicht; etwas als rapina betrachten ist ein potenzirter doppelter Gegensatz gegen: etwas rechtmäßig besessnes freiwillig hergeben. Die Gesinnung der Selbstsucht betrachtet selbst fremdes Gut als willkommne Beute, wievielmehr das, was sie mit Recht ansprechen darf. Die Gesinnung der Liebe betrachtet nicht einmal das, was sie rechtmäßig besitzt, so, wie der Räuber seine rapina betrachtet, sondern giebt es freiwillig hin. Der zweite Ausdruck ἴσα θεῷ εἶναι dient zur Erklärung von μορφὴ θεοῦ. Kein Apostel würde gesagt haben, daß der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung die θεότης aufgegeben habe oder nicht mehr θεός, nicht mehr ἴσος θεῷ gewesen sei. Aber die μορφὴ θεοῦ gab er auf, d. h. das ἴσα θεῷ, das „auf gleiche Art wie Gott sein" (vgl. über ἴσα Bernhardi Syntax S. 128 ff.) also die Ewigkeitsform, und nahm dafür die Form der Menschheit (σχῆμα ἀνθρώπου), ja die der unter den Folgen der Sünde stehenden Menschheit (μ. δούλου) an. —

Dasselbe in kürzerer Form finden wir auch an andern apostolischen Stellen. Eph. 4, 9, „der hinaufgefahren ist gen Himmel, ist zuvor herabgefahren" (vgl. Harleß z. d. St.), besonders Gal. 4, 4, Gott sandte seinen Sohn, geworden aus dem Weibe, und „unter das Gesetz gethan," welche letztre Bestimmung durchaus wieder den Gedanken einer ächtmenschlichen Willensfreiheit involvirt, und nicht bloß die Unterwerfung unter das Ceremoniengesetz, von dem dort gar nicht besonders die Rede ist. Wichtig ist auch noch der Ausspruch des Apostel Johannes, Ev. Joh. 1, 14, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Der Logos ward Fleisch, wo σάρξ natürlich in dem früher angeführten Sinn: Creatur, menschliche Creatur, Mensch steht. Er ward Mensch. Die h. Schrift weiß nichts davon, daß der λόγος die Form der Ewigkeit beibehalten habe, und während er in Christo war, nebenbei auch noch die Welt regiert habe, sondern er ward Mensch. Die göttliche und menschliche Natur sind nicht zwei Stücke oder Theile, aus denen die Person Christi zusammengeleimt ist, sondern der Sohn Gottes ward Mensch, sodaß er nun eben Mensch war, zwar, wie bewiesen, sündloser, pleromatischer, wunderthätiger Mensch, aber eben Mensch, nicht-besitzend die mit dem Begriff des Menschen streitende ewige weltregierende Form der metaphysischen Eigenschaften Gottes, selbst nicht die ewige Form der ethischen. Er hörte deshalb nicht auf, der Sohn Gottes zu sein, aber eben nur darum nicht, weil das absolute Wesen es selbst bleiben kann, auch wo es sich frei selbst beschränkt (so gut als der Mensch er selbst bleibt, wenn er beim Erwachen aus dem magnetischen Schlaf das nicht mehr weiß, was er in demselben wußte, nur daß es sich bei Christo natürlich nicht um ein passives Erleiden dieser κένωσις, sondern nur ein aktives selbstgewolltes Vollziehen handelt). Und weil die Substanz der Persönlichkeit vom Bewußtsein wohl zu unterscheiden ist.

Anm. Ueber Phil. 2 vergl. mein Dogm. vom h. Abendmahl. I, p. 187 ff. Ferner Wiesinger Comm. z. d. St.



Digitized by Google

§. 360.

Wir haben bisher nur die Momente des Lebens Jesu vor seinem Tode in's Auge gefaßt, und müssen das über seine Erhöhung gesagte auch wirklich bis zum dritten Abschnitt versparen, wo wir vom stat. exin. und exalt. zu reden haben. Nur soviel ergiebt sich uns aus dem bisherigen als Kanon. a) Der Sohn Gottes ist nicht Mensch geworden, um seine Menschheit später wieder aufzugeben, sondern um Gottmensch zu bleiben in alle Ewigkeit. Es ergiebt sich das schon aus §. 218, wird aber auch bestätigt durch die h. Schrift. Wir haben unser Fleisch und Blut im Himmel, Eph. 2, 6 vgl. 4, 30; besonders aber Hebr. 6, 19 f.; vgl. 2, 14 u. 17; und sind vertreten durch den Hohenpriester, der als Mensch unsre Schwachheit kennt (Hebr. 5, 14 f.). Vergl. Apsche. 1, 11. b) Die Menschwerdung Christi als solche ist keine Erniedrigung des Sohnes Gottes (ταπείνωσις), sondern eine Verklärung Joh. 17, 1 u. 4 (das Leiden und das Leben Jesu ist eine Verklärung des Vaters). Nur daß Jesus die **unter den Folgen der Sünde** stehende Menschheit angenommen, kann als Erniedrigung bezeichnet werden. c) Die Erhöhung kann also nur darin bestehen, daß Jesus als Erstling in den Stand der verklärten Menschennatur eingegangen ist, nicht aber darin daß im Verhältniß der beiden Naturen sich etwas wesentliches geändert hätte, oder gar erst in der Erhöhung eine volle Vereinigung beider zu Stande gekommen wäre.

Anm. Was den ersten Punkt betrifft, so sagt Jesus Joh. 17, 5 nicht, daß er das σχῆμα ἀνθρώπου wieder aufgeben, oder die μορφὴ θεοῦ wieder annehmen wolle. Δόξα ist nicht = μορφὴ θεοῦ, a) schon dem Wortsinne nach nicht. Δόξα bezeichnet überall eine dem innern Wesen entsprechende äußre Herrlichkeit, ein concretes, nie aber die unmittelbare Existenzform des Wesens selber. Form und Herrlichkeit ist ja auch im Deutschen sehr zweierlei. b) Wollte einer sagen, δόξα sei zwar nicht soviel wie μορφή, wohl aber soviel wie μορφὴ θεοῦ, es bezeichne nicht den abstrakten Begriff der Exi-

Digitized by Google

stenzform, sondern jene bestimmte Existenzform, die der Sohn vor der Menschwerdung hatte, so ist dagegen V. 22 anzuführen, wo Christus in demselben hohenpriesterlichen Gebet auch seine innre Herrlichkeit, die er bei der Menschwerdung nicht abgelegt, sondern „den Jüngern gegeben" hatte, mit δόξα bezeichnet und von der δόξα, welche er abgelegt und erst wieder empfangen soll (V. 24) unterscheidet. Δόξα ist also nicht = μορφὴ θεοῦ, ist nicht Bezeichnung dieser Einen bestimmten Existenzform, sondern ist Bezeichnung jeglicher Art von Herrlichkeit. c) Bei Paulus (Röm. 8, 17; Phil. 2, 9 u. a.) bezeichnet δόξα die äußre Herrlichkeit, welche die adäquate Erscheinung einer innern Wesenhaftigkeit bildet, d. h. den Zustand der Verklärung der selig Auferstandenen, sowohl Christi als der Gläubigen. Joh 17, 5 u. 24 bezeichnet δόξα ganz analog die äußre Herrlichkeit, die Christus vor der Menschwerdung besaß und nach der Auferstehung wieder empfangen sollte, die Anbetung der Engel, die Anerkennung als Haupt und Herr der Welt. Daneben wird aber δόξα V. 22 zur Bezeichnung der innern Wesensherrlichkeit gebraucht, die Christus nie aufgegeben. Nie aber ist δόξα soviel wie Existenzform. Sollte es Joh. 17, 5 und 24 die bestimmte Existenzform der Ewigkeit im Gegensatz zur zeitlich räumlichen Existenzform bezeichnen, so müßte es ja von der V. 22 erwähnten δόξα durch ein epitheton unterschieden sein. — Nie also sagt Christus, er werde die Ewigkeitsform wieder annehmen und die Form der Menschheit wieder aufgeben. Er konnte es gar nicht sagen, ohne sich und seinem Worte zu widersprechen. — Nun ist von selbst auch die Ansicht ausgeschlossen, daß er, nachdem er als der Erstling der vom Tod erlösten Menschheit in den Zustand der Verklärung eingegangen, dann die Ewigkeitsform wieder habe annehmen, d. h. mit der verklärten Menschheit habe vereinigen können. Denn das Correlat wäre, daß er mit der erniedrigten Menschheit die volle Gottheit nicht hätte vereinigen können. Das hieße aber: erst in der Verklärung seien die beiden Naturen vollkommen vereinigt worden. Dann wären sie also vorher nicht vollkommen vereinigt gewesen! — Schriftlehre: Form der Menschheit und Form der Ewigkeit (im Sinn von Ueberzeitlichkeit) schließen sich schlechthin aus; Christus hat die letztre für immer aufgegeben, die erstre für immer angenommen, und der Uebergang aus der unter dem Tod gekuechteten Menschheit in die vom Tode befreite, verklärte, hat im Verhältniß seiner göttlichen Natur zu seiner menschlichen nichts geändert.

Digitized by Google

## Zweites Kapitel.

## Ausbildung der Kirchenlehre von der Person Christi.

### §. 361.

### 1) Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch.

Die christliche Kirche wurde durch ihren eignen Entwicklungsgang wie durch die Häretiker, mit denen sie zu kämpfen hatte, Schritt für Schritt vorwärts geführt in der Ergründung und begrifflichen Darstellung der Schriftlehre von Christi Person. Die Juden leugneten die Messianität also um so mehr die Gottheit Jesu und die hartnäckig an der aramäischen Sprache und Beschneidung hängen bleibenden Ebioniten sanken in ihrer gesetzlichen Anschauungsweise am Ende auch bis zu einem Punkte, wo sie Jesum für einen bloß menschlichen Gesetzgeber hielten (siehe **Just. dial. c. tryph. 48. Eus. III, 27** u. a.); den ersteren gegenüber sprachen schon die Apostel Gottheit Christi aufs bestimmteste aus (vgl. Th. I, Abschn. 2, Kp. 1). Die Gnostiker, die schon von Johannes bekämpft werden, leugneten die Menschheit des Aeon *Λόγος*, oder *Χριστός*, und behaupteten entweder (Marcion, Kerdon u. a.), der Mensch Jesus sei nur eine Scheingestalt gewesen, in welcher der höhere Aeon sichtbar ward, oder er habe einen menschlich aussehenden Leib vom Himmel mitgebracht (Valentin und seine Sekte). Beides, der Ebionismus wie der Gnosticismus ward schon durch die Stelle 1. Joh. 4, 2 ausgeschlossen, „wer da leugnet, daß Jesus der Christ ist in's Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott." („In's Fleisch gekommen" involvirt beides, die göttliche Präexistenz und die Menschwerdung.) Vgl. auch 1. Joh. 2, 22 f.). Daß nun die kirchlichen Lehrer von Anfang an mit der bewußtesten Bestimmtheit behaupteten, Jesus sei beides, wahrer Gott und wahrer Mensch, das lehrt jede Dogmengeschichte. Der arianische Streit betraf, wie wir sahen, diese Streitfrage nicht, sondern nur die Frage, wie sich der in Christo menschgewordene Sohn Gottes zum Vater verhalte, ob er eine ewige Hypostase im Vater, oder ein zeitliches

Digitized by Google

Geschöpf sei. Indessen gab der arianische Streit doch wenigstens Veranlassung, auch über die Person des menschgewordenen Sohnes Gottes, resp. über die Menschwerdung selbst, kirchliche Bestimmungen festzustellen, wodurch Ebionitismus wie Doketismus gleicherweise ausgeschlossen wurden. Nämlich Symb. Nic.-Constant. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων etc. (folgen nun die Bestimmungen gegen Arius) τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου κλ. Also der, der in Ewigkeit gezeugt ist vom Vater, ist in der Zeit empfangen und Mensch geboren von der Jungfrau.

## §. 362.

### 2) Integrität der menschlichen Natur. Apollinaristischer Streit.

Natürlich mußte nun die weitere Frage auftreten, wie das Verhältniß der ewigen Gottheit zur menschlichen Existenzform zu denken sei. Die älteren Kirchenväter haben darüber nur verworrene Aussprüche, weil dieser Gegenstand noch nicht Objekt des kirchlichen Interesses und der bestimmten Reflexion geworden war. (So, wenn Clem. Alex. strom. 6, 9 u. a. a. O. den Leib Christi nicht ὁμοούσιος mit unserm Leibe nennt, womit er wohl nur die accidentelle Verschiedenheit des verklärten Leibes Christi von unserm noch nicht verklärten bezeichnen will, und ähnliches dgl.) Nur soviel ward allmählich immer bestimmter eingesehen, daß der Sohn Gottes nicht etwa bloß einen menschlichen Leib, sondern die vollständige Natur der Menschen angenommen habe, daß seine Seele eine ächte menschliche Seele war (Tert. de anima cp. 11 ff. Orig. c. Cels. II, 9; IV, 18; VI, 47 u. a.), daß er menschliche Form des Denkens, Wollens, Empfindens, menschliches Gemüth ꝛc. hatte.

Digitized by Google

Es ist dies auch ganz richtig. Nach der Darstellung der heil. Schrift bestand ja Jesus nicht aus einem Körper, in welchem statt einer menschlichen Seele der ewige Logos wohnte — welch' monströse Vorstellung wäre dies, den ewigen Logos sich in einem räumlichen Leibe wohnend zu denken! — sondern der ewige Sohn Gottes hatte die Form der Ewigkeit aufgegeben und in freier Selbstbeschränkung die Existenzform eines menschlichen Lebenscentrums, einer menschlichen Seele, angenommen, hatte sich gleichsam bis zu einer Menschenseele reducirt. Als daher die Arianer behaupteten, das vollkommne Geschöpf, welches sie den Sohn Gottes nannten, habe bloß einen menschlichen Leib angenommen, traten ihnen Athanasius (c. Apoll. II, 4) und die andern orthodoxen Väter aufs bestimmteste entgegen. Mit gleichem Rechte wurde auch die Lehre des B. Apollinaris v. Laodicea (siehe dieselbe bei Greg. Nyss. antirrhet. cp. 9 ff.) daß Jesus zwar einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele, aber statt des menschlichen νοῦς seinen vom Himmel mitgebrachten νοῦς gehabt habe, oder daß mit andern Worten der Logos in Christus die Stelle des νοῦς vertreten habe, von den Kirchenvätern sowie im 1ten und 7ten Canon der Constantinischen Syn. von 381 verworfen. Es wäre eine ebenso unvernünftige, als unbiblische (Luk. 2, 52) Vorstellung, zu behaupten, daß Jesus Denken kein menschliches gewesen, sondern daß in ihm die göttliche Allwissenheit die Stelle des menschlichen Denkens vertreten habe. Vielmehr ist nach der Kirchenlehre wie nach der Bibel der Logos in dem Sinne Mensch geworden, daß er in Christo als wirklicher Mensch, mit menschlichem Denken, Gemüth, Gefühl, Willen, Empfindung, Leben und Leib existirte.

## §. 363.

### 3) Die Einheit der Person. Nestorianischer Streit.

Aus dem Gesagten ergiebt sich von selbst, daß die göttliche und die menschliche Natur in Christo nicht zwei Theile

Digitized by Google

oder Stücke waren, die miteinander verbunden waren. Eine jede Vorstellung der Art ist nur denkbar unter der Voraussetzung, führt also zurück auf die Consequenz, daß der Sohn Gottes und ein Mensch sich miteinander verbunden hätten, d. h. daß eine fertige (wenigstens im Keim für sich selbständig existirende) menschliche Natur, d. h. ein menschliches Individuum, mit dem Logos verbunden worden wäre. Dabei ist aber eine Einheit der Person nicht mehr denkbar. Die Schrift lehrt vielmehr (s. §. 359 und §. 352) daß der Logos Mensch wurde, oder wie es die evangelischen Scholastiker (s. unten) treffend ausdrücken, daß nicht eine persona divina mit einer persona humana vereinigt wurde, auch nicht eine natura divina mit einer natura humana, sondern daß eine pers. div. die nat. humana assumsit. Es wurden nicht zwei Subsistenzen, zwei subsistente Wesen, mit einander vereinigt, sondern die nat. hum., quam persona div. assumsit, war non subsistens per se. Sie war nicht ein seyendes, sondern eine Art oder Form, zu seyn, nicht ein concretum sondern ein abstractum. (Man darf nicht sagen: Der Sohn Gottes nahm eine menschliche Natur an, sondern nur: er nahm die menschliche Natur, die Natur eines (der) Menschen an.) Der Satz: filius Dei assumsit naturam humanam ist gleichbedeutend mit dem: der Sohn Gottes bildete sich, indem er die Ewigkeitsform aufgab, und in die Zeitform einging, und als menschliches Lebenscentrum zu existiren anfing, aus diesem seinem (bereits menschlichen) Lebenscentrum heraus eine Menschheit im concreten Sinn, d. h. menschlichen Leib, Seele und Geist, oder alle Momente und Wesenheiten, deren das menschliche Lebenscentrum zu seinem concreten Seyn und Leben bedarf. Die natura divina und die natura humana sind also nicht zwei Subsistenzen oder Theile in Christo, sondern zwei abstracta, die von dem Einen Christus prädicirt werden. Göttliche Natur wird von ihm prädicirt, sofern er der in die Zeitform eingegangne ewige Sohn Gottes ist, und die ethischen und metaphysischen Eigenschaften Gottes, d. h. das Wesen Gottes, wiewohl in endlicher Erscheinungsform, besitzt. Menschliche Natur wird von ihm aus-

Digitized by Google

gesagt, wiefern er die Existenzform der Menschheit angenommen hat und als Centrum einer menschlichen Individualität mit menschlicher Seele, Geist, Leib, Entwicklung existirt. (Göttliche Natur: menschliche Natur = Wesen: Existenzialform.) Er ist also nicht theilweise Mensch und theilweise Gott, sondern er ist ganz Mensch, aber auf die Frage: Wer ist dieser? (nicht: was?) heißt die Antwort: der, der dieser Mensch ist, ist der Sohn Gottes, der sich in freiem Akte seiner weltregierenden Ewigkeitsform begeben und in die menschliche Seynsform versetzt hat. Er ist also Eine Person, die persona divina, welche sich zu einer persona humana gemacht hat. Es ist nicht neben dem Logos als der pers. divina noch ein andres Stück oder Ding oder ens in Christo, welches nicht pers. divina sondern etwas andres wäre (etwa eine pers. humana oder eine für sich subsistirende nat. humana im concreten Sinn).

Anm. 1. Es versteht sich hienach von selbst, daß man nicht sagen darf: „die göttliche Natur hat gelitten." Alle die Proprietäten und Attribute, die die göttliche Natur ausmachen (Heiligkeit, Liebe, Weisheit ꝛc.) haben nicht gelitten, blieben unverletzt. Sondern der Sohn Gottes hat gelitten nach seiner menschlichen Natur, d. h. an seinem Leibe, seiner Seele, seinem Gemüth, oder: sofern er dadurch, daß er menschliches Gemüth, menschlichen Leib hatte, leidensfähig wurde.

Anm. 2. Wenn Schleiermacher (§. 96) es für unpassend erklärt, daß „für das göttliche und menschliche gleichmäßig der Ausdruck Natur gebraucht wird," so läßt sich dieser Ausdruck zwar insofern genügend vertheidigen, als es uns unbenommen bleiben muß, denselben auch in weiterem und laxerem Sinn (nicht im materiellen Sinn des Gegensatzes von „Gott und Natur," sondern im rein formalen Sinn von Art oder Wesen) zu brauchen — namentlich da ja hier nicht von dem ewigen Wesen Gottes als solchen, sondern von dem in die Menschheit und Menschennatur eingegangenen, in Form der Menschheit erscheinenden göttlichen Wesen des Sohnes Gottes die Rede ist — immerhin aber enthält jene Bemerkung Schleiermacher's einen sehr beherzigenswerthen Wink, daß man die beiden Naturen Christi nicht als zwei in mathematischer und mechanischer Weise ai pari stehende Posten zu behandeln habe.

Digitized by Google

## §. 364.

Je nothwendiger und klarer sich dies aus der h. Schrift und früheren Lehrentwicklung ergab, um so leichter begreift man, warum Nestorius Anstoß erregen mußte mit seiner dem zuwiderlaufenden Lehre. Man begreift aber auch, daß für eine so schwierige Frage nicht sogleich jene (im vorigen §. gebrauchten) ausgebildeten Termini bereit lagen, sondern daß eben diese Termini erst nach manchfachen gegenseitigen Mißverständnissen und Verwirrungen errungen werden konnten. Den geschichtlichen Verlauf dieser Dialektik haben wir nun kurz zu überblicken. Wir müssen jedoch hier, um nicht irre zu gehn, das, was Nestorius (Presb. zu Antiochia) wirklich lehrte und sich bei seinen Sätzen dachte, unterscheiden von dem, was man ihm Schuld gab. Sein Gegner Cyrillus v. Alex. beschuldigte ihn geradezu, er lehre zwei Hypostasen oder Personen in Christo (Cyr. anath. 3 und 4), oder er unterscheide Christum vom Logos als eine andre Person (an. 6 und 8), und lehre, der Logos habe sich einen fertigen vollkommnen Menschen Jesus zum Organ und Träger ausersehen, durch welchen er, ähnlich wie durch die Propheten, auf die Menschen wirken wolle (Cyr. anath. 5 und 7). Allein dies sind bloße Consequenzen, an sich zwar nicht unrichtig, aber doch bloß von Cyrill, nicht von Nestorius selbst gezogen. Die Lehre des letzteren, wie er sie selbst in seinen Gegenanathematismen und andren Schriften dargestellt, unterscheidet sich von der des Cyrill nicht in Betreff der Frage, ob der Logos eine fertige menschliche Person mit sich zu einer Art von Einheit verbunden habe oder nicht, sondern in Betreff der feineren Frage, ob die beiden Naturen in Christo concreta oder abstracta, d. h. ob sie zwei miteinander verbundene Subsistenzen oder Theile, oder nicht vielmehr zwei Beziehungsweisen der Einen und selbigen (göttlichen) Subsistenz seien. Nestorius lehrte entschieden das erstere. Schon wenn er sich (worüber der ganze Streit entbrannte) weigerte, die Maria Θεότοκος zu nennen, und dies dadurch begründete, daß Maria nur die Mutter der vom Deus filius

Digitized by Google

angenommenen massa nostra (an. 1) oder forma servi sei, so zeigte er deutlich, daß er sich diese forma servi als eine massa, eine Subsistenz, als einen Theil oder ein Stück an Christus dachte. Noch deutlicher liegt dies in allen seinen Gegenanathematismen. An. 1 verwirft er die Redeweise: der Immanuel ist Gottes Sohn. Man müsse sagen: der Immanuel ist Gott und Mensch. Er denkt sich ihn der Subsistenz nach aus zwei Theilen bestehend, als sei nur die eine Hälfte von ihm Gottes Sohn, die andere aber nicht. Ebenso an. 5: Christus sei nicht seiner Natur nach Gottes Sohn, sondern er sei Immanuel, Gott mit uns, d. h. Gott und Mensch. (Also nicht: er sei Gott- und auch: er sei Mensch; sondern er sei = [Gott + Mensch]. Er dachte sich das Verhältniß mathematisch, so wie man nicht sagen kann 7 ist 4, sondern sagen muß 7 ist 4 + 3.) An. 6. verwarf er auch den Satz: Der λόγος ist Gott und Mensch; man müsse sagen: Christus ist Gott und Mensch. Der Logos sei bloß Gott. Er sah also nicht ein, daß der Logos Mensch geworden und darum nun Mensch sei; sondern nahm an, der Logos habe sich mit einer Menschennatur in concretem Sinne verbunden, er selber aber sei nur Gott; erst die Summe der Addition sei Gott und Mensch. In demselben Anathematismus lehrte er denn auch ganz folgerichtig, der Sohn Gottes habe die forma servi (mit der er sich vereinigen wollte), erschaffen. Auch hier sieht er wieder nicht ein, daß der Sohn Gottes nur die menschliche Seynsweise qua abstractum annahm, d. h. in dieser Form zu seyn anfing, resp. Mensch (menschliches Ich, menschliches seelisches Centrum) wurde, und als Menschgewordener dann erst die zur Leibbildung nöthigen materiellen Stoffe aus der (bereits geschaffenen) Außenwelt entnahm und sich dieselben assimilirte, welche Stoffe aber natürlich nicht mit dem, was man mit „menschliche Natur" bezeichnet, verwechselt werden dürfen. An. 7. Der von der Jungfrau geborene sei nicht der vom Vater erzeugte, nicht der μονογενής selber, sondern trage nur um seiner Vereinigung mit dem μονογενής willen diesen Namen. Doch leugnet er nicht, daß der von der Jungfrau geborne mit dem vom Vater erzeugten zu Einer Person ver-

Digitized by Google

bunden sei. Er behauptet nicht zwei Personen in Christo, wohl aber zwei Subsistenzen, zwei Theile, die dann zu Einer Person verschmolzen seien. An. 8. Die servi forma, die der Sohn Gottes angenommen, sei nicht an sich, sondern nur wegen ihrer Vereinigung mit Jenem anzubeten. Auch hier denkt er sie also wieder als ein concretum. An. 10—12 sind nun einfache Folgerungen. Nicht der Sohn Gottes sei unser Hoheprieſter, sondern der Immanuel (der „4 + 3“!). Die caro Christi sei nicht vivifica, sondern nur das andre Stück, der logos. Das Leiden sei nicht ebenso dem Logos wie der caro beizulegen. Logos und caro, zwei concreta, sind ihm also gleichbedeutend mit göttlicher und menschlicher Natur. In seinen zwölf nach den Anathematismen geschriebnen Sätzen, bei Assem. bibl. or. tom. III, pars 2, p. 199 ff. verwirft er (Satz 9:) den Satz: der Sohn, der angenommen worden, sei ein anderer, als der ihn angenommen habe. Aber er sagt: der Sohn, der angenommen wurde, sei ein Tempel deß, der ihn angenommen, und ein unzertrennliches Bild, und stehe mit ihm in Gemeinschaft der Ehre und des Namens. — Wenn ein Königssohn freiwillig den Thron verläßt, und geringer Knecht wird etwa in Feindesland, um seinen gefangnen und verborgnen Bruder zu entdecken und zu befreien, so ist ein solcher alsdann Königssohn und ist Knecht; die königliche Herkunft und das königliche Erbrecht und das königliche Wesen hat er nicht abgelegt, aber die Form es zu äußern; er hat, während er Knecht ist, kein königliches Wissen von den laufenden Staatsgeschäften, kein königliches Wollen ꝛc.; er ist aber noch Königssohn, weil er nicht abgesetzt worden, sondern sich freiwillig selbstbeschränkt hat oder genauer: weil sein Vater noch König ist und er natürlich dessen Sohn ist und bleibt. Er ist aber auch Knecht, wirklicher Knecht; denn er hat sich als solcher verdingt (und zwar freiwillig, daher sein Dienstherr ein volles Recht auf ihn hat) und thut alle Dienste eines solchen. Kann man nun verbieten zu sagen: Lucius ist Königssohn, oder: Lucius ist Knecht? Kann man fordern, es müsse durchaus gesagt werden: Lucius ist Königssohn und Knecht? Kann man verbieten zu

Digitized by Google

sagen: Der Königssohn hat seinen Vater befreit, und fordern: Lucius hat seinen Vater befreit? Kann man verbieten den Satz: der Königssohn hat zur Befreiung seines Vaters Schläge gelitten, und fordern: der Knecht hat Schläge gelitten? — Das Gleichniß ist freilich, wie jedes, hinkend. Das Knechtsverhältniß verhält sich aber immerhin zu dem Königssohnseyn analog, wie das Verhältniß zur Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Menschheit, in das der Sohn Gottes eintrat, sich zu seinem göttlichen Wesen verhält. Der König der Creatur ging in ein Verhältniß mit der ihm untergebnen Creatur ein, nahm die Form der Creatur, also der zu ihm in Unterthanverhältniß stehenden Wesen an. Ja er ward Knecht seiner eignen Unterthanen, d. h. er unterwarf sich duldend der Mißhandlung von Seiten der geschaffnen Wesen. — Hiemit ward er aber Mensch, wie jener Lucius Unterthan und Knecht ward. Und die Redeweise des Nestorius ist so verkehrt, als wenn dort im Gleichniß einer sagen wollte: in Lucius sei der durch die Verdingung entstandne Knecht ein Tempel, in dem der Königssohn wohne, oder jener sei mit dem letzteren vereinigt oder nehme an der Würde und dem Namen des Königssohnes Theil um seiner Vereinigung willen. Königssohnnatur und Knechtsnatur sind ja nicht zwei Subsistenzen oder Stücke oder concreta in Lucius, sondern zwei Beziehungen oder Verhältnisse. Sie verhalten sich wie Wesen und Existenzform. Ich darf sagen: „Lucius ist der Sohn des Königs," und ich darf auch sagen: „Lucius ist der Knecht des Gefangenwärters;" ich darf es, weil die Knechtsnatur nicht ein für sich existirendes ist, mit dem der Königssohn sich verbunden hätte. Ich darf aber freilich nicht sagen: „Messing ist Kupfer," auch nicht: „Messing ist Zink," sondern muß sagen: „Messing ist Kupfer und Zink," weil Kupfer ein concretum ist, das mit Zink als dem anderen concretum verbunden ist zu Messing. Wenn also Nestorius nicht erlauben will, daß man sage: „Immanuel ist Gott" oder: „Immanuel ist Mensch," wenn er keine andre Ausdrucksweise duldet als die: „Immanuel ist Gott und Mensch," so hat er sich die beiden Naturen offenbar als zwei concrete Subsistenzen gedacht, die mit einander

Digitized by Google

verbunden werden seien, so wie Kupfer und Zink im Messing verbunden sind.

## §. 365.

Gegen Nestorius machte Cyrill mit vollem Rechte geltend (s. Walch Hist. d. Ketz. Bd. V, S. 703), daß jener es nur zu einer συνάφεια σχετική und nicht zu einer συνάφεια ἀνυποστάτου μορφῆς πρὸς ἐνυπόστατον καὶ θείαν μορφὴν bringe. Es sei ein Unterschied zwischen den Sätzen: „der Logos ist Mensch geworden," und: „der Logos wohnt in dem Menschen," und ebenso zwischen ἄνθρωπον γένεσθαι und ἄνθρωπον ἀνείληφθαι, daher auch der von Nestorius und seinen Anhängern gern gebrauchte Ausdruck von Christo als einem θεοφόρος als sehr zweideutig zu mißbilligen sei. In dieser Widerlegung hat Cyrillus ganz Recht. Ihm sind die beiden Naturen nicht concreta, nicht zwei verbundene Subsistenzen, sondern zwei abstracta, die von der Person Christi, jede nach einer andern Beziehung hin ausgesagt werden müssen. Cyrillus begnügte sich aber nicht mit der Widerlegung, sondern ging fort bis zur Consequenzmacherei. Er behauptete, die Lehre des Nestorius führe nothwendig darauf, zwei Personen in Christo anzunehmen; ja sogar Jesum für eine vom Logos verschiedne Person, für ein bloßes Organ zu halten, wodurch der Logos auf die Menschen wirke. Cyr. An. 1 Nestorius lehre: Immanuel sei nicht Gott, an. 5 Christus sei ein ἄνθρωπος θεοφόρος, an. 6 der Logos sei der θεὸς Jesu u. s. w.). Diese Consequenzen waren allerdings rationell nicht unbegründet; dachte man sich die menschliche Natur, zu welcher ja nach bereits festgestellter Lehre (vgl. §. 362) menschlicher Leib, Seele und Geist gehöre, als per se subsistens, als ein vom Logos geschaffnes concretum, womit er sich dann verbunden habe, so ward eine Verbindung zweier fertiger subsistenter Persönlichkeiten zu einer einzigen etwas rein undenkbares; man mußte am Ende darauf kommen, sich den Menschen Jesus als ein bloßes Organ zu denken, durch welches der Logos das und das gewirkt habe. Ungerecht

Digitized by Google

war aber des Cyrillus Verfahren insofern, als Nestorius diese Consequenzen, so unvermeidlich sie waren, doch nicht wirklich gezogen hatte, sie vielmehr aufs bestimmteste ablehnte und verwarf, und sich für seine Person wirklich eine Vereinigung oder Verschmelzung des Logos mit der aus Maria geborenen concreten Menschennatur zu Einer Person denkbar machen zu können glaubte. Weil das nun zwar Nestorius seiner Meinung nach konnte, andre es aber nicht gekonnt hätten, sondern nothwendig zu jenen Consequenzen hätten fortschreiten müssen, so war es unerläßlich, daß die Kirche durch bestimmte Verwerfung der nestorianischen Lehrsätze dem vorbeugte. Auf der Kirchenversammlung zu Ephesus 431 wartete nun Cyrill mit seiner Partei die Ankunft der orientalischen Bischöffe gar nicht ab, sondern eröffnete sogleich den 22. Juni die Synode, verdammte den Nestorius, und erlangte die Billigung seiner Anathematismen. Als nun aber B. Joh. v. Antiochia den 27ten oder 28ten Juni mit den übrigen Bischöffen aus der antiocheniſchen Schule nachkam, fochten die letzteren die Anathematismen Cyrills aufs stärkste an. Dieselben schienen ihnen den Sinn zu enthalten, als ob man in Christo die beiden Naturen auch in abstracto nicht mehr scheiden dürfe, als ob die von Cyrill gebilligten Sätze: Immanuel ist Gott, oder: der Logos ist Hoheprieſter, qualitative, definirende und nicht subsummirende Urtheile sein sollten, als ob mithin die verschiednen Christo beigelegten Qualitäten für untereinander einerlei erklärt würden, als ob ferner der Ausdruck θεοτόκος von Maria sagen wolle, nicht bloß: die Person dessen, der der Sohn Gottes war, sei aus Maria geboren worden, sondern: Maria habe die göttliche Natur Christi geboren, Jesus habe also eine geborne Göttlichkeit, d. h. eine Mischqualität aus Gottheit und Menschheit zu seiner Natur gehabt, und als ob mithin gelehrt würde: Christus habe eine einzige, aus Gottheit und Menschheit combinirte Mischnatur, die weder göttlich noch menschlich, sondern aus beidem gemischt sei. Namentlich gab hiezu der Ausdruck ἕνωσις φυσική (an. 3) Anlaß, den man von einer Vereinigung zu einer Natur im abstrakten Sinn verstand, während Cyrill nur

Digitized by Google

die Duplicität zweier Naturen im concreten Sinn hatte leugnen wollen; (Cyr. ep. ad Acac. nach der Menschwerdung sei μία φύσις). Sie nannten dies Apollinarismus, weil auch nach Apollinaris Christus kein volles, ächtes menschliches Seyn gehabt haben sollte. Diese Beschuldigungen waren nun zwar durchaus ungegründet, gaben aber doch Veranlassung, daß in dem von Joh. v. Ant. aufgesetzten, von Cyrill erst nach der Synode angenommenen sogenannten ephesischen Bekenntniß einer solchen Mißdeutung vorgebaut wurde. Dreierlei nämlich wurde in der ephesischen Formel festgestellt. Erstlich natürlich die Lehre, daß Jesus persönlich vom Logos verschieden sei, verworfen. Zweitens auch die Lehre von zwei Subsistenzen in Christo, von zwei Naturen im concreten Sinn verworfen. Drittens aber die Zweiheit der Naturen im abstrakten Sinn aufs klarste festgestellt, nämlich daß man von dem Einen Jesu Christo zweierlei, er sei der Sohn Gottes, und er sei Mensch geworden und sei mithin Mensch, in dem Sinn prädiciren müsse, daß beide Prädicate, sein Gott-seyn und sein Mensch-seyn, nicht etwa einerlei, sondern verschiednes aussagen sollten. Der erste dieser drei Punkte lag in der Billigung des Ausdrucks θεοτόκος von Maria und in den Schlußworten der Formel: ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Der zweite in dem Satze: Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν I. X. τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος. (dies war die alte Lehrbasis; nun folgt das neue) πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. (Der Eine und selbe also, der vom Vater in Ewigkeit erzeugt sei, sei Mensch geworden, sei aus Maria geboren. Nicht: er habe eine aus Maria geborne caro mit sich vereinigt). Der dritte Punkt, daß sein Gottseyn und sein Menschseyn, oder die Prädicate, die ihm als dem Sohn Gottes, und die, die ihm als dem menschgewordnen zukommen, qualitativ zu unterscheiden seien, ist ausgesprochen in den



Digitized by Google

Worten: ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν. Hier iſt, wie ſich aus dem vorigen ergiebt, φύσις im Sinn eines Abſtractums genommen. Doch kömmt bei der Stelle über die θεοτόκος der neſtorianiſirende Ausdruck vor, τὸν λόγον ἑνῶσαι αὐτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Man kann alſo keineswegs ſagen, daß die epheſiniſche Formel es zu einer völlig ſcharfen und klaren Terminologie gebracht hätte.

## §. 366.

### 4) Die Zweiheit der Naturen. Eutychianiſcher Streit.

Der Streit war alſo noch nicht abgeſchloſſen. Es war nicht einmal jene erſte Frage (§. 363) ob die beiden Naturen als zwei Subſiſtenzen und concreta, oder als zwei von Chriſto zu prädicirende abstracta oder Attribute (die eine als Weſen, die andre als Seynsform) zu denken ſeien, zu völlig reifem Abſchluß gekommen. Nun kam noch ein zweiter Streitpunkt hinzu. Es traten Leute auf, die wirklich jene Mißdeutung der Lehre des Cyrill, vor welcher Joh. v. Antiochien ſolche Furcht gehabt, vortrugen; nämlich daß der Sohn Gottes, indem er Menſch geworden, nicht ein eigentlicher wirklicher Menſch geworden ſei, ſondern ein generiſch von den übrigen verſchiedener, und nun auch nicht mehr eigentlich Gott ſei, ſondern etwas andres. Es habe ſich alſo eine zwiſchen Gottheit und Menſchheit, göttlicher und menſchlicher φύσις in der Mitte ſtehende, aus beiden gemiſchte, dritte φύσις, eine Miſchnatur, gebildet. Auf dieſe, im Grunde ſinnloſe und höchſt unſpeculative Lehre, die Chriſtum aus einem Gottmenſchen in einen Halbgott verwandelt, konnten ſolche, die eine unklare, ſchwärmeriſche Myſtik einem ſcharfen Denken vorzogen, leicht kommen. Die Wahrheit, daß der Sohn Gottes bei ſeiner Menſchwerdung die Ewigkeitsform aufgegeben, konnte in confuſer Weiſe ſo ausgedrückt werden: er habe etwas vom göttlichen Weſen auf-

Digitized by Google

gegeben; es konnte dies geschehen, sobald man nicht scharf zwischen οὐσία θεοῦ und μορφὴ θεοῦ unterschied, sobald man verkannte, daß das absolute persönliche Wesen, weil es das absolute und weil es das persönliche ist, die Freiheit haben müsse, sich selbst zu beschränken und somit seine μορφή zu verändern. Die Wahrheit, daß der menschgewordne Sohn Gottes von dem durch den Fall Adams hereingekommnen Accidens der menschlichen Natur: der Erbsünde, frei und mit dem dominium über die Natur begabt war, oder die Wahrheit, daß in ihm die pleromatische Fülle menschlicher Begabung erschien, konnte von unklaren Köpfen so ausgedrückt werden: Christus sei essentiell mehr als Mensch, sei mit uns nicht ὁμοούσιος, gewesen; es konnte dies geschehen, sobald man einerseits den Unterschied von Substanz und Accidens verkannte, andrerseits das Pleroma menschlicher Begabung für etwas nicht mehr menschliches hielt. Wenn man nun aber eine Vermischung der göttlichen Natur mit der menschlichen lehrte, so lag dieser Lehre dann überdies merkwürdigerweise dieselbe Voraussetzung wie der entgegengesetzten nestorianischen zu Grunde: man sah nicht ein, daß der Sohn Gottes Mensch ward, eine andre, und zwar die ächte menschliche Existenzform annahm, sondern man dachte sich die beiden Naturen gerade wie Nestorius als zwei concrete Subsistenzen; nur nahm man, um der nestorianischen Trennung beider zu entgehen, lieber an, daß beide sich zu einer dritten gemischt hätten (man leugnete gerade, daß Christus die Natur der Menschen angenommen; man sagte, er habe eine menschliche Natur mit sich vereinigt, aber bis zur Mischung, d. h. so, daß diese „menschliche Natur" nicht mehr die Natur der Menschen hatte).

## §. 367.

Nach der Synode von Ephesus hielt sich die Partei des Cyrillus fort und fort an dessen (nicht ausdrücklich verworfene) Anathematismen, während die antiochenische Partei, φύσις im abstrakten Sinne fassend, die Lehre von Einer φύσις fort und fort mit Recht verwarf. So wurde namentlich der alte 70jäh-



Digitized by Google

rige Archimandrit Eutyches (in einem Kloſter bei Conſtantinopel), ein Mann, der übrigens an den frühern Streitigkeiten leidenſchaftlichen Antheil genommen und als ein ächter Parteimann Unſchuldige in Verdacht der Heterodoxie zu bringen geſucht hatte, zuerſt von Domnus v. Antiochia ſchriftlich, dann von Euſeb. v. Doryläum mündlich auf einer Synode zu Conſtantinopel beſchuldigt, er lehre, ſeit der ἕνωσις ſei in Chriſto μία φύσις. Er ſelbſt gab dies im Verhör auch zu: ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ (Mansi A. VI, p. 744). Hätte er nun φύσις, ſo wie Cyrill, im concreten Sinn genommen, und nur (wie Cyrill ad Acac. bei Mansi V, p. 320) leugnen wollen, daß in Chriſto zwei Subſiſtenzen ſeien, ſo hätte er recht gehabt. Allein ſo ſtand bei ihm die Sache nicht. Er leugnete wirklich auch, daß am menſchgewordnen Chriſtus zwei φύσεις im abſtracten, im qualitativen Sinn unterſchieden werden könnten. Nicht allein ſoll er nach Domnus gelehrt haben, die göttliche Natur habe gelitten (da fragt ſich eben erſt, ob er göttliche Natur nicht doch vom ſubſiſtenten λόγος verſtand), ſondern in den Akten der Synode iſt conſtatirt (p. 741), daß er behauptete: τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν οὐχ εἶναι ὁμοούσιον ἡμῖν; nur der Leib der Maria ſei dem unſern weſensgleich; Chriſtus aber habe nicht einen wahrhaft menſchlichen, ſondern einen halbgöttlichen und halbmenſchlichen Leib. Darin zeigt ſich nun auch jene neſtorianiſche Vorausſetzung, die ihn zu dieſer Art, den Neſtorianismus zu überwinden, trieb. Hatte Cyrill (in jenem Schreiben an Acacius) der ihm von Joh. v. Antiochia aufgedrungnen Beſtimmung δύο φύσεων ἕνωσις γέγονε (worin φύσις im abſtracten Sinn ſtand) die Reſtriktion beigefügt, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν (der beiden Naturen in abstracto) μίαν εἶναι τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν (im concreten Sinn), ſo hatte dagegen Eutyches geradezu geſagt: vor der ἕνωσις ſeien es zwei φύσεις im concreten Sinn geweſen. Anders wenigſtens können die Worte ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως nicht verſtanden werden. Er dachte ſich, der λόγος ſei die eine φύσις

Digitized by Google

gewesen, die caro a logo in Maria creata die andre, und beide hätten sich dann (von der Empfängniß an) so vereinigt, daß nun diese caro durch Mischung mit der Gottheit verwandelt und der menschlichen caro wesentlich ungleich geworden wäre. (Synode zu Constantinopel Satz 10: Eutyches sagt, der Leib Christi sei nicht der Leib eines Menschen, sondern der Leib Gottes, Flavius sagt von ihm aus, er behaupte: Christi Leib μὴ εἶναι τῆς ἡμετέρας οὐσίας, μηδὲ τοῦ ἀνθρωπείου φυράματος.) Er sah nicht ein, daß das σῶμα ἔχειν zu den Attributen der Einen Natur allein gehört, daß der ewige Sohn Gottes sich bestimmte, in der Form eines menschlichen Geistes, einer menschlichen Seele, eines menschlichen Leibes zu existiren. Er nahm vielmehr an, ein menschlicher Geist, Seele und Leib seien als ein subsistirendes concretum mit dem logos als dem andern subsistirenden concretum so geeinigt worden, daß nun eine halbgöttliche Seele, ein halbgöttlicher Geist und halbgöttlicher Leib entstand. Er schrieb Christo die Proprietäten einer Mischnatur, einer dritten zwischen Gottheit und Menschheit stehenden φύσις zu. Das machen ihm Alle (besonders klar Vigilius von Tapsus) zum Vorwurf, daß er gelehrt: die Gottheit habe gelitten.

## §. 368.

Die ägyptischen Bischöffe, namentlich Dioskurus von Alexandria, ein Parteimensch im schlimmsten Sinne, ohne Klarheit, nicht die Sache durchschauend, sondern nur die Parteirücksichten anschauend, nahmen sich heftig des Eutyches an, und setzten auf der berüchtigten Synode zu Ephesus vom Jahr 449, der sogenannte σύνοδος ληστρική, die Rechtfertigung des Eutyches und Verurtheilung des Flavian durch die rohesten Gewaltmittel durch. (Die von der flavianischen Partei geführten Protokolle wurden den Notarien entrissen und ausgelöscht, die Tinte ihnen genommen, die Bischöffe gezwungen ein weißes Papier zu unterschreiben; als sie sich weigerten, ließ Dioskur Soldaten mit Waffen und Mönche mit Prügeln in die Kirche kommen; Viele unterschrieben nun; die andern wurden in der

Digitized by Google

Kirche eingesperrt gehalten ohne Nahrung, bis sie unterschrieben. Flavian wurde ermordet.) Schon vor dieser Synode hatte aber Bischof Leo v. Rom an Flavian ein Schreiben gerichtet, worin er die Verwerfung der Lehre des Eutyches billigte, und überhaupt eine sehr wichtige, ausführliche Darstellung der Lehre von der Person Christi gab. Diese sogenannte epistola Flaviana sagt nämlich: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae (NB. = essentiae, nicht = subsistentiae) et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas; et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. Er betrachtet hier im Eingang die beiden naturae ganz als Naturen im abstrakten Sinn, als proprietates, nicht als Subsistenzen. Er fährt fort: in integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Hier sieht man deutlich, daß er sich die zwei Naturen nicht als zwei Subsistenzen denkt. Nicht: eine natura hominis (= eine menschliche Individualität) wurde geboren, womit der verus Deus vereinigt war oder wurde; sondern: der verus Deus ist in der menschlichen Natur, „in der vollen Natur eines Menschen" in integra perfectaque hominis natura (also in der Seynsweise) geboren, hat also eine neue Seynsform angenommen. Aus dieser ganz richtigen, antinestorianischen Voraussetzung folgt nun von selbst, daß nicht eine eutychianische Mischnatur entstanden ist, sondern daß er totus in suis und totus in nostris war; d. h. daß er ganz Gott blieb, und ganz Mensch wurde (vgl. §. 364 am Ende das Beispiel vom Königssohn der Knecht wird). Unter „nostra" fährt Leo fort, verstehe er die von der Sünde freie, jedoch nicht von den Folgen der Sünde freie menschliche Natur; nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumsit formam servi sine

Digitized by Google

sorde peccati, humana augens, divina non minuens. Ganz richtig sprach es Leo aus, daß in der Menschwerdung als solcher schlechterdings keine Erniedrigung der göttlichen Natur lag, sondern eine Verklärung derselben. Daraus folgt nun, daß Christus um seiner wahren Gottheit willen nichts von der Menschheit, als die Sünde (die ja nicht zur essentia hominis gehört) und um seiner wahren Menschheit willen nichts von der Gottheit, als die Form der Ewigkeit, aufzugeben brauchte. a) Tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma (im Sinn von proprietas, also nicht richtig exegetisch, aber für die dogmatische Bestimmung irrelevant) non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. b) Ingreditur haec mundi infima filius Dei α) novo ordine generatus (d. h. die Form der Ewigkeit aufgebend), quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris; incomprehensibilis, voluit comprehendi; ante tempora manens, esse coepit in tempore, impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis etc. β) nova nativitate generatus (d. h. in sündloser Menschheit geboren werdend) quia inviolata virginitas, quae concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit; assumta est de matre Domini natura, non culpa. Aber die menschliche Natur als solche der Substanz nach ist der unsrigen gleich: Nec in Domino Jesu Christo ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Daher die wichtige Schlußbestimmung: agit utraque forma (forma fortwährend im Sinne von natura) cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. Genau genommen ist das so zu verstehen: α) die operatio verbi besteht darin, fort und fort sich zum Bleiben in der einmal angenommenen Form der Menschheit somit aber auch zum fortdauernden Hervorrufen einer sündlosen und wunderkräftigen Menschheit zu bestimmen; β) die operatio der caro oder forma humana besteht darin, fort und fort aus der

Digitized by Google

durch die Menschwerdung des Verbum gegebenen wahren und sündlosen Menschheit heraus ächt-menschliche Akte zu vollbringen. Leo geht nun in etwas empirischer Weise einzelne Beispiele aus Jesu Leben durch, solche, welche in ihrem letzten Grunde auf jene op. verb. zurückschließen lassen, wie eben das: miraculis coruscare, der partus virginis und sämmtliche einzelne Wunder (ganz richtig sagt Leo: Nativitas carnis manifestatio est humanae naturae; partus virginis divinae est virtutis indicium) und solche, in denen die ächtmenschliche op. hum. sich besonders eclatant zeigt, wie das tentari, injuriis succumbere, die infantia parvuli, das esurire, sitire. Empirisch ist dies insofern, als er den letzteren zwei speciebus von zeitlichen operationes nicht die beiden genera der operatio Verbi sese incarnantis und der operationes Verbi incarnati voranschickt; hiedurch könnte der Schein entstehen, als ob einzelne Handlungen des Menschen Jesus bloß seiner göttlichen, andre bloß seiner menschlichen Natur angehörten. In Wahrheit liegt jedem menschlichen Akte Jesu, z. B. auch dem hungern und dürsten, jene einmalige operatio des Verbums, wodurch dasselbe in diese hungernsfähige Natur einging, als Basis zu Grunde, und jeder Akt, welcher, wie z. B. das Wunderthun, auf die göttliche oper. der Menschwerdung zurückschließen läßt, ist an sich betrachtet ein menschlicher, ächt-menschlicher Akt. Ganz scharf und adäquat ausgedrückt, dürfte gar nicht von operationibus der einen oder andern Natur die Rede sein (daher Leo auch wirklich von einer oper. Verbi und carnis, nicht naturae divinae und humanae spricht), sondern α) von der Einen ewigen operatio incarnationis, die dem ewigen Sohn Gottes zukommt, und die darin besteht, daß der ewige Sohn Gottes sich bestimmt in Form der Menschheit, in Form einer menschlichen Persönlichkeit zu existiren, und β) von den vielen menschlichen zeitlichen operationibus, welche der durch jenen Selbstbeschränkungsakt des Logos entstandene menschgewordne Gottessohn, Jesus Christus, in Kraft seiner Person, thut. Immerhin aber kann man mit Leo unter letztern Akten wieder solche unterscheiden, die Jesu nach seiner

Digitized by Google

ausschließlichen Besonderheit, d. h. also insofern als er der menschgewordne Sohn Gottes ist, also nach seiner göttlichen Natur zukommen, und somit auf seine göttliche Natur zurückschließen lassen, wie z. B. Auferstehung, Wunder ꝛc. und solche, die ihm nach der Allgemeinheit der menschlichen Natur zukommen, wie z. B. hungern, sterben, und von denen aus man nicht auf seine göttliche Natur zurückschließen kann. — Trefflich aber ist der Schluß der ep. Flav., wo Leo ganz deutlich ausspricht, daß dem ganzen Eutychianismus nichts andres zu Grunde liege, als eine nestorianische Voraussetzung, eine Betrachtung der zwei Naturen als zweier concreter Subsistenzen. In Bezug auf den eutychianischen Satz: „ex duabus naturis fuisse Dominum ante adunationem, post „adunationem vero unam naturam“ sagt er: Tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius dicitur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.

Anm. 1. Die Ansicht von Thomasius (Zeitschr. f. Protest. 1845, H. 1. S. 20) daß die ep. Flav. nestorianisirend sei, dürfte auf einem Mißverständniß des letzten Theiles derselben beruhen. Es wird dabei vorausgesetzt, die beiden Naturen seien zwei Subsistenzen (eine Voraussetzung, die schon Luther hatte, und die in der lutherischen Confession nie recht überwunden wurde, daher die eutychianische Ausgleichung durch das genus apotelesm. der communic. idiom.) und auch Leo habe sich die beiden Naturen als zwei concrete Subsistenzen oder Theile oder Stücke gedacht. Wenn er nun sage: „Christus starb nach seiner menschlichen Natur,“ so meine er damit, nicht der ganze Christus sei gestorben, sondern nur das eine Stück, und vice versa. Allein Leo dachte sich, wie wir sahen, die beiden Naturen schlechterdings nur als zwei abstrakte Seynsweisen und Beziehungsweisen, die göttliche als das ewig-unalterirte, ewige Einheits-Verhältniß Jesu zum Vater, die menschliche als das Verhältniß und als die Beziehungsform, in die der ewige Sohn des Vaters durch seine Menschwerdung zur Welt, zur Menschheit, zur Sphäre der Zeit und des Raumes getreten war. Das Subjekt aller Handlungen Christi ist nach Leo und allen orthodoxen Vätern also nicht die eine oder andre Natur, sondern die Person, resp. der Sohn Gottes, aber der in Form einer menschlichen Persönlichkeit existirende. Einzelne dieser Handlungen, z. B. leiden, sterben, kommen Christo, dem menschgewordnen Sohne, vermöge der

Digitized by Google

menschlichen Natur, wie sie schon vor ihm war und geworden war, zu, andre, wie Wunderthun, Auferstehen, kommen ihm zu vermöge der menschlichen Natur, wie sie erst in Folge seiner Menschwerdung an ihm als dem Erstling geworden ist, also vermöge dessen, daß in ihm der Sohn Gottes Mensch geworden ist. Weiter will Leo nichts sagen, und hierin hat er ganz Recht. Dies hat auch allezeit als orthodox gegolten. So sagt auch Anselm. Cant. cur Deus homo I, 8: Divinam naturam absque dubio asserimus impassibilem, nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari, nec in eo, quod vult facere, laborare. Sed Dominum [Jesum Christum dicimus Deum verum et verum hominem, unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus, Deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae, quam gerebat.

Anm. 2. Die Voraussetzung, als ob die zwei Naturen zwei concrete Subsistenzen wären, ist, wie wir früher sahen, selber nestorianisch, und hat (namentlich in der lutherischen Confession) zu Aussprüchen geführt, die den klarsten Bestimmungen der Kirche und Kirchenväter widersprechen, namentlich zu dem Ausspruch: „nicht bloß die menschliche, sondern auch die göttliche Natur Christi sei am Kreuz gestorben," ein Lehrsatz, der, als einige Monotheleten ihn zum erstenmal auszusprechen wagten, selbst von den übrigen Monotheleten verhorrescirt und verdammt wurde (s. unten §. 373). Faßt man den Begriff der Natur richtig, so hat jener Satz gar keinen Sinn. Die göttliche Natur besteht nach richtiger, altkirchlicher Fassung in den Proprietäten, die Christo insofern, als er der Sohn Gottes ist, zukommen, z. B. Heiligkeit, Weisheit, Allmacht ꝛc. Alle diese Proprietäten sind bei seiner Menschwerdung aus der Form der Ewigkeit in die der Menschheit übergegangen, aber gestorben sind sie nicht. Die menschliche Natur besteht aus den Proprietäten, die dem Sohn Gottes in Folge seiner Menschwerdung zukommen, z. B. im Besitz menschlicher Seele, menschlichen Leibes, Sterblichkeit ꝛc. Diese Proprietäten sind auch nicht gestorben. Sondern: der menschgewordene Sohn Gottes ist gestorben, und zwar nicht vermöge dessen, daß er der vom Vater in Ewigkeit erzeugte war, sondern vermöge dessen, daß er in die Seynsform der Menschheit eingegangen war, also vermöge seiner menschlichen Natur. Und: der menschgewordene Sohn Gottes ist auferstanden, nicht vermöge

Digitized by Google

dessen, daß er Mensch und Adamsnachkomme war, sondern vermöge dessen, daß er der menschgewordene Sohn Gottes, der zweite Adam war, also vermöge seiner göttlichen Natur.

Anm. 3. Wenn also die reformirten Theologen, z. B. die Verfasser der declar. Neostadiensis, diese altkirchlichen Sätze: „Christus starb nach seiner menschlichen Natur, und stand auf nach seiner göttlichen" wiederholten, so konnte man nur in seltsamem Mißverständniß, nur von einem mitgebrachten nestorianischen Begriff der „Naturen" aus, der den reformirten Theologen fremd war, in dem ersteren Satz den „nestorianischen" Sinn finden: nur die eine Hälfte von Christus sei gestorben, etwa der Leib oder der Leib sammt der menschlichen Seele, der Logos aber sei mittlerweile lebendig geblieben. Wäre das die Meinung jener Theologen gewesen, so hätten sie ja folgerichtig mit dem zweiten jener Sätze die Meinung verbinden müssen: Nur der Logos sei auferstanden, der Leib und die menschliche Seele aber im Grabe geblieben!

## §. 369.

Auf der Räubersynode hatte Dioskur nicht einmal die Verlesung der ep. Flav. geduldet. Als aber der im folgenden Jahr 450 auf den Thron gekommene Kaiser Marcianus im Jahre 451 eine neue von Soldaten und Mönchen unabhängige ökumenische Synode nach Chalcedon berief, so wurde das Brief Leo's sogleich in der zweiten Sitzung (act. 2. prosoc. 2) nicht allein vorgelesen, sondern sofort von Allen durch laute Akklamation für die orthodoxe Lehre erklärt. Die Bischöfe riefen: „Das ist der Glaube der Väter. Das ist der Glaube „der Apostel. So glauben wir alle. So glauben die Ortho„doxen. Verflucht sei, wer nicht so glaubt. Petrus „selber hat durch Leo gesprochen. Leo hat wahr gelehrt. Leo „und Cyrill lehren einstimmig ("so wenig fand man Nestorianismus darin!") Das ist der wahre Glaube. Ver„flucht sei, wer anders lehrt!" Nur einige illyrische und palästinensische Bischöfe suchten Widerspruch zu erheben, wurden aber nicht angehört. Es wurde vielmehr noch eine genaue Untersuchung der ep. Flav. angeordnet, und als auf der vierten Session die Stimmen gesammelt wurden, ergab sich volle Einstimmigkeit für den Brief Leo's (act. IV, prot. 2).

Digitized by Google

Daß die ep. Flav. also die volle Autorität eines altkirchlichen öcumenischen Symbols hat, kann gar nicht bezweifelt werden. Nur darüber entstand noch ein Streit, der aber nicht theologischer, sondern politischer Natur war, ob man, wie die italiänischen Bischöffe im Interesse des Ansehns des römischen Stuhles verlangten, den ganzen langen Brief Leo's ohne weiteres als Symbol aufstellen, oder seinen Inhalt, wie die Morgenländer wünschten, in eine kürzere Formel zusammenziehen sollte. Es ward — „aus Gefälligkeit des Kaisers gegen Leo," wie die Synode selbst sagt in ihrem Schreiben an Leo — die Auskunft getroffen, zwar ein neues kürzeres Symbol zu verfassen, daneben aber die ep. Flav. als authentische Interpretation desselben anzuerkennen. Das Symbol selbst nun enthält nebst den früheren Bestimmungen des ephesinischen Symbols von 431, das zu Grunde gelegt wurde, durch und durch die Bestimmungen der ep. Flav. Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν I. X. συμφώνως ἅπαντες ἐδιδάσκομεν, τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι (vgl. das ephes. Symbol. und die Worte der ep. Flav. totus in suis, totus in nostris) θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος (alte Bestimmung von 381) ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα (Bestimmungen gegen Eutyches) κατὰ πάντα ὁμοούσιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας (gegen Eutyches) πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα (wörtlich aus der ephesinischen Formel), ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, Μονογενῆ (gegen Nestorius) ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον (so daß also a) nicht aus beiden eine Mischnatur entstand, b) keine Natur durch die Einheit mit der andern in ihrer Eigenthümlichkeit verändert wurde, c) die beiden Naturen nicht als zwei nebeneinanderbestehende Subsistenzen dürfen gedacht und d)

Digitized by Google

noch weniger als zwei Personen dürfen betrachtet werden). *οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.* Die beiden *φύσεις* sind also nach chalcedonischer Lehre weder zwei Personen (der Logos und ein Mensch) noch auch zwei Subsistenzen in dem Einen menschgewordenen Logos (Naturen in concretem Sinn), sondern zwei abstrakte, nur durch Abstraktion denkbare Proprietäten, die dem in die Form der Menschheit eingetretenen Sohne Gottes zukommen: Die göttliche Natur = die Proprietäten, die ihm zukommen, sofern er der menschgewordene Sohn Gottes ist (unerschaffen, in Ewigkeit gezeugt ꝛc.) die menschliche Natur = diejenigen, die ihm zukommen, sofern er der menschgewordene Sohn Gottes ist (empfangen, geboren, gestorben, eine *ψυχὴ λογικὴ* besitzend, einen menschlichen Leib besitzend ꝛc.).

Anm. Durch jenes im vorigen §. Anm. 1. berührte Mißverständniß der flavianischen Ep. als einer nestorianisirenden ward Thomasius (ibid.) zu dem Streben verleitet, der ep. Flav. ihre symbolische Dignität abzusprechen. Er meint, ein eutychianisirendes Symbol, welches in der 5ten sessio zu Chalcedon von einigen ägyptischen Bischöffen vorgeschlagen wurde, habe zur „nestorianisirenden" ep. Flav. den Gegensatz gebildet, und die chalcedonische Formel habe sich als höhere Einheit in die Mitte gestellt. Dem widersprechen jedoch die geschichtlichen Thatsachen. Jenes ägyptische Symbol trat nicht der ep. Flav. gegenüber, sondern als diese längst von Allen einstimmig für orthodox (und keineswegs für nestorianisirend) erklärt worden war, und nun die Frage entschieden wurde, ob die epist. Flav. allein, oder noch ein kürzeres Symbol daneben als Symbol aufgenommen werden sollte, und als es sich um Verabfassung eines solchen handelte, da schlugen einige Bischöffe ein von ihnen verfaßtes Symbol vor (act. V, prot. 2), welches versteckt eutychianisirend war, obwohl die Verfasser (ibid.) erklärten, es stimme mit der ep. Flav. überein. Dies wurde nicht angenommen, und zwar weil es die Formel *ἐκ δύο φύσεων*, und nicht „die des Leo:" *ἐν δύο φύσεσι ἀσυγχύτως καὶ ἀχωρίστως* enthielt. Ja es wurde

Digitized by Google

nicht einmal in die Akten aufgenommen, geschweige denn für orthodox und für eine authentische Erklärung der Synode erklärt! Vielmehr wurde eine Commission in einer Kapelle niedergesetzt, die die chalcedonische Formel entwarf, und die Ausdrücke der Partei des Leo in dieselbe aufgenommen. Die Synode endete also mit einem recht eigentlichen Sieg der ep. Flaviana.

## §. 370.

Ehe wir zur Weiterbildung des Dogma's von der Person Christi im monotheletischen Streite übergehen, müssen wir noch einige Fragen berücksichtigen, die im sechsten Jahrhundert auftauchten, und zwar nur unter den Monophysiten zur Sprache kamen, doch aber auch für das Dogma der katholischen Kirche nicht ohne Wichtigkeit sind. Die erste Frage ist: war Christi Leib vor seinem Tode verweslich. Die Aphthartodoketen (Julianisten, Gajaniten) sagten: Nein, sonst wäre er ja wirklich verwest; es heißt aber: er sollte die Verwesung nicht sehen. Die Phthartolatren (Severiten, Theodosianer) sagten: Ja, sonst hätte er gar nicht sterben können. Die Kirche hat im Alterthum keine Bestimmung darüber festgesetzt; die von den orthodoxen Theologen Eusebius v. Thessalonich und Eulogius v. Alex. gegen sie geschriebenen Bücher sind verloren. Als Justinian die aphthartodoketische Ansicht zur Orthodoxie erheben wollte, erhob sich Widerspruch; der ganze Versuch scheiterte aber ohnehin durch den Tod des Kaisers. Die Entscheidung der Frage siehe unten §. 417, wo von den Besonderheiten des status humilis die Rede sein wird, und dazu gehört diese Frage. — Eine zweite Frage, die auch unter dem Monophysiten auftauchte, war die, ob der Leib Christi unerschaffen gewesen sei, oder nicht. Die Aktisteten (eine Gattung der Aphthartodoketen) behaupteten dies, und zwar ganz in dem eutychianischen Sinn, daß Christi Leib kein der menschlichen Natur, sondern ein einer zwischen Gottheit und Menschheit stehenden Mischnatur angehöriger sei. Wenn ihre Gegner, sowohl die sogenannten Ktistolatren unter den Monophysiten, als die orthodoxen Theologen, dagegen den Satz, daß der Leib Christi ein κτιστόν sei,

Digitized by Google

vertheidigten, so war das nicht so gemeint, als ob Christi Leib das Objekt und Resultat einer creatio immediata (oder passive sumta) gewesen wäre, d. h. als ob Gott oder der Logos durch eine in der Zeit geschehende creatorische Wirkung, also mit Umgehung der causae secundae, einen Leib geschaffen und sich dann damit vereinigt hätte. Dies wäre grober Nestorianismus und ist nie ausgesprochen worden. Sondern die ganz richtige (und nach §. 352 schriftmäßige) Meinung war nur die, daß Christi Leib durch den in die Form eines embryonischen Lebenscentrums eingegangnen Logos im Schooße der Jungfrau aus dem Geblüt derselben ähnlich gebildet worden sei, wie alle menschlichen Leiber, aber ebendarum auch ebenso, wie jeder Menschenleib und alles aus causis secundis Entstehende ein Objekt der creatio active sumta (des decr. aeternum creandi) sei (und nicht ewig und unerschaffen). — Eine dritte Frage war die, ob Christus allwissend gewesen. Ein Theil der Monophysiten, Agnoeten genannt, Themistius an der Spitze, leugnete es. Merkwürdig ist, daß nicht bloß die übrigen Monophysiten, sondern selbst sämmtliche orthodoxe Patres, die überhaupt auf die Sache zu reden kommen (Sophronius v. Jerusalem, Joh. v. Damaskus, Gregor der Große) sich gegen die Agnoeten erklärten. Noch merkwürdiger ist, daß man die Agnoeten beschuldigte, Eine zusammengesetzte Natur in Christo zu lehren, also eutychianisch, während sie doch (nach dem Bericht des gleichzeitigen Patriarchen Timotheus) gelehrt haben: „der Logos habe alles gewußt, zu gleicher Zeit während die mit ihm vereinigte Menschheit vieles nicht gewußt habe," was viel eher nestorianisch als eutychianisch genannt zu werden verdient! und wirklich ein Rückfall aus der eutychianischen Folgerung in die nestorianische Voraussetzung war. Am allermerkwürdigsten ist, daß Sophronius ihnen die Lehre entgegenstellte (Mansi tom. XI. p. 502): Christus habe, sofern er ewiger Gott gewesen, alles, sofern er Mensch gewesen, nicht alles gewußt. Vielleicht meinte Sophronius damit, er habe solange er Gott gewesen, vor seiner Menschwerdung, alles gewußt, als er aber Mensch geworden, sich dieser Allwissenheit begeben. Dies wäre dann die richtige

Digitized by Google

Entscheidung gewesen. Die Worte des Sophronius können aber auch ganz nestorianisch, ganz im Sinn der Agnoeten selbst, verstanden werden: in Christo sei zu gleicher Zeit der Logos allwissend und die menschliche Natur (als concrete Subsistenz gedacht) nicht-allwissend gewesen. Jedenfalls herrschte hier große Confusion, und man hat die richtige Entscheidung der drei Fragen mehr aus dem Sinn und Geist des Symb. Chalced. und der ep. Flav., als aus der Geschichte dieser drei kleinen und verworrenen Streitigkeiten zu entnehmen. Wir werden sehen, wie die evangelische Scholastik in Betreff dieser Fragen sehr scharfe und gute Bestimmungen festgestellt hat.

## §. 371.

### 5) Die Zweiheit der Willen und Wirkungen. Monotheletischer Streit.

Wir sahen §. 368, daß in der ep. Flav. und dem eutychianischen Streit überhaupt ein Punkt in formeller Beziehung noch nicht vollkommen scharf ausgebildet war. Leo unterschied zwar unter den menschlich-zeitlichen Operationen (d. h. Handlungen und Lebensakten) Christi solche, die ihm vermöge seiner besondern Proprietäten, seiner wunderbaren Natur, mit einem Wort vermöge dessen zukamen, daß er der menschgewordene Sohn Gottes war, oder: von denen aus man auf seine göttliche Natur zurückschließen müsse. Aber Leo unterschied nicht, was er vorher hätte unterscheiden sollen, die Eine operatio des ewigen Gottessohns, wodurch derselbe sich zur Existenz in der Form der Menschheit überhaupt bestimmte, und jene vielen operationes, welche er, nachdem er einmal Mensch geworden, in der Zeit vollbrachte. Wie wir §. 368 sahen, brachte dies die Gefahr mit sich, daß die Ausdrücke: Christus sei nach seiner menschlichen Natur gestorben, nach seiner göttlichen auferstanden ꝛc. in nestorianischem Sinn mißverstanden werden konnten, als ob die zwei Naturen zwei Subsistenzen oder Stücke wären, und als ob nicht der Sohn Gottes gehungert hätte, sondern nur das von ihm angenommne,

Digitized by Google

mit ihm verbundene Menschenindividuum! oder als ob dies Menschenindividuum, die „menschliche Natur" beim Wunderthun nicht mitbetheiligt gewesen wäre, sondern nur das andre Stück, das göttliche. Ist ja doch von ausgezeichneten neueren lutherischen Theologen die ep. Flav. wirklich dahin mißverstanden worden, eben weil man sich die zwei Naturen als zwei concreta dachte. Dasselbe geschah im Alterthum, und um nun diesem (selbst mitgebrachten und hineingetragenen) Nestorianismus zu entgehen, leugnete man — also in richtigem Wahrheitsinteresse aber in völligem formellem Mißverstand des kirchlichen Terminus φύσις — daß unter den zeitlichen Operationen Christi einige der göttlichen und andere der menschlichen Natur zukämen. Man hielt ganz richtig fest: daß alle einzelnen Akte Christi Akte des Sohnes Gottes seien, und alle doch ächtmenschliche in menschlicher Natur vollbrachte Akte seien; alle seien ἐνέργειαι θεανδρικαί, gottmenschliche Akte im Sinn von: Akte des menschgewordnen Gottessohnes. — Demgegenüber standen aber Andre auf, und behaupteten in falschem, eutychianischem Interesse, daß nicht bloß alle zeitlich-einzelnen Akte Christi sammt und sonders unter der Theilnahme beider Naturen geschehen seien (Akte göttlichen Wesens und menschlicher Existenzform seien), sondern daß man auch nicht einmal die Eine operatio incarnationis, die dem Logos zukomme, von den vielen operationibus Verbi incarnati unterscheiden dürfe; alle operationes Christi seien vielmehr θεανδρικαί, gottmenschlich im Sinn einer aus göttlichem und menschlichem entstandenen Mischnatur. Es fand also hier ein ähnliches Mißverhältniß Statt wie im arianischen Streit über den Begriff οὐσία, und im nestorianischen über den Begriff φύσις. Einzelne waren miteinander wirklich nur im Ausdruck uneins; Andre auch in der Sache. Die Controverse des siebten Jahrhunderts, in welcher diese Punkte zur Sprache und endlichen Ausgleichung kamen, wird der monotheletische Streit genannt. Er gehört zu den schwierigsten Punkten der Dogmengeschichte, namentlich aber darum, weil er so oft mißverstanden und confus dargestellt worden ist. Vielfach



Digitized by Google

meinte man, es habe sich um die psychologische Frage gehandelt; ob in Christi Seele neben einander zwei von einander unabhängige Willenskräfte oder Willensthätigkeiten gewesen wären, ein Willen des Logos, der Befehle gab, und ein Willen des Menschen, der sich entschloß diesen Befehlen zu gehorchen. Wirklich haben schon im monotheletischen Streite selbst einige Monotheleten die Meinung ihrer Gegner so absurd mißverstanden, wurden aber auch schon im Streite selbst zurechtgewiesen. Die Streitfrage war nicht, ob in Christo zwei Willensvermögen nebeneinander hergingen, wovon das eine gebiete, das andre frei oder gezwungen gehorche, d. h. δύο θελήσεις oder δύο θέλοντες. Daß dieß nicht sei, darüber erklärten sich Alle, auch sämmtliche Diotheleten, einstimmig. Sondern die zwei Streitpunkte waren, a) ob in Christo δύο θελήματα, zwei Arten von Willensentschlüssen, zu unterscheiden seien, erstlich der vom ewigen Logos in der μορφὴ θεοῦ ausgehende göttliche Willensentschluß, in die Form der Menschheit eingehen und als Mensch existiren zu wollen (und somit als ein mit menschlichem Willen begabtes Subjekt existiren zu wollen) und zweitens die menschlichen Willensentschlüsse des durch jenes göttliche θέλημα entstandenen ächtmenschlichen Willens des in die Existenzform der Menschheit eingegangenen Sohnes Gottes. b) Ob unter den letztern θελήμασι wiederum (mit Leo dem Großen) solche ἐνέργειαι zu unterscheiden seien, welche der menschgewordene Sohn vermöge der menschlichen Natur überhaupt geübt habe, und andere, welche ihm vermöge der Besonderheit seiner Person, als des zweiten Adams, des Sündlosen ꝛc. zukamen. Oder ob alle zeitlichen operationes übermenschlich und untergöttlich waren.

## §. 372.

### Anfang des monotheletischen Streites.

Der Gang der Controverse war dieser. Kaiser Heraclius bemerkte, daß Einige Christo nur Eine ἐνέργεια zuschrieben, und erließ einen Auftrag an den Erzbischoff Arta-

Digitized by Google

dius v. Cypern, daß man zwei ἐνέργειαι lehren solle. Darauf hin befragte der Bischoff Kyros v. Phasis den Patriarchen Sergius v. Constantinopel über den strittigen Lehrpunkt. Dieser verstand sogleich den Ausdruck δύο ἐνέργειαι falsch, und meinte, es werde damit gelehrt, daß in Christo nebeneinander δύο θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντα oder δύο ἐναντία θέλοντες gelehrt würden, also ein gebietendes göttliches Willensvermögen und ein davon unabhängiges menschliches, welches Freiheit habe, dem göttlichen zu gehorchen oder nicht. Dies führe auf zwei Subsistenzen oder Stücke in Christus, also auf Nestorianismus. Sergius nahm also ἐνέργεια mißverständlich im Sinn von θέλησις und wollte deshalb μίαν ἐνέργειαν gelehrt wissen. In der Sache lehrte er ganz richtig: „Christus habe τὰ τε θεῖα καὶ ἀνθρώπινα gewirkt;" er wollte also allerdings unter den zeitlichen Operationen Christi solche, die ihm vermöge seiner göttlichen, und solche die ihm vermöge seiner menschlichen Natur zukämen, unterschieden wissen, θεῖα und ἀνθρώπινα, und nahm keineswegs eine Mischnatur an. Daß er aber den Ausdruck ἐνέργεια so faßte, wie er es that, darin war er nicht ganz lauter. Es lag ihm daran, wie er in seinem Bericht an Honorius v. Rom weitläufig ausführt, daß eine durch Kyros bereits bewirkte Vereinigung der Monophysiten in Alex. mit den Katholikern nicht wieder zu Scheitern gehe. — Allein schon in Alexandria vor Kyros hatte ein Mönch Sophronius, der bald nachher Patriarch v. Jerusalem wurde, ernsten Widerspruch erhoben, und verlangt, man müsse zweierlei ἐνέργειαι des menschgewordnen Gottessohnes unterscheiden, er nahm ἐνέργεια im richtigen Sinn, im Sinn von Wirkung, operatio, und wollte also unter den Akten des menschgewordenen Christus solche unterscheiden, die ihm vermöge seiner göttlichen, und solche, die ihm vermöge seiner menschlichen Natur zukamen, ganz der ep. Flav. gemäß. Ganz richtig sagte er, man könne τὸ παθητὸν und τὸ ἀπαθὲς nicht auf ein und dieselbe ἐνέργεια zurückführen. Wir sehen, es war der zweite der im vorigen §. genannten Streitpunkte, um welchen es sich zuerst drehte.



Digitized by Google

## §. 373.

### Lehre der Monotheleten.

Gegen Sophronius erhob sich nun der eigentliche Monotheletismus. A) Honorius erklärte sich ganz einverstanden mit Sergius, und wich auch wirklich, so wie dieser, nur im Ausdruck ab. Er wollte nur der nestorianischen Anschauung vorbeugen, als ob die zwei Naturen zwei Subsistenzen wären, deren eine dies, die andre jenes gewirkt habe. Vielmehr seien bei jeder Handlung beide Naturen mit thätig gewesen. „Christus" sagt er, „brachte τὰ θεῖα hervor: μεσιτευούσης „φύσεως ἀνθρωπίνης, und τὰ ἀνθρώπινα des von ihm „angenommenen Fleisches ohne Trennung, Vermischung, Ver„wandlung der Gottheit und überhaupt ohne allen Nachtheil „der Gottheit. Die Gottheit hat keinerlei Leiden erduldet, hat „nicht können gekreuzigt werden." Er versteht unter der Gottheit ganz richtig das abstractum und ebenso unter der Menschheit. Aber gegen den Ausdruck δύο ἐνέργειαι erklärt er sich, ebenso jedoch gegen den Ausdruck μία ἐνέργεια; denn beide Termini seien mißverständlich. Was die Sache betrifft, so lehrt er in seinem zweiten Schreiben an Sergius: in der Einen Person wirken beide Naturen unvermischt und ungetrennt, eine jede das was ihr eigen ist. (Hier ist nur der Ausdruck, daß „die Naturen wirken" schief und mißverständlich. Abstrakta wirken nicht.) So erklärt er sich über den zweiten Streitpunkt, über die Wirkungen Christi. Nun zog er aber in seinem ersten Schreiben noch eine zweite Frage herein, nämlich ob Christus δύο θελήματα habe. Er, sowie Pyrrhus und viele Andere, nahmen θέλημα entschieden im Sinn von θέλησις, Willensvermögen, nicht Willensentschluß, meinten also, es werde gefragt, nicht: ob zwei genera von Willensentschlüssen des Logos (nämlich α) der Entschluß Mensch zu sein und β) die vom Mensch gewordenen gefaßten, und zwar in Form menschlichen Wollens gefaßten Entschlüsse) zu unterscheiden seien, sondern ob in der Seele Christi zwei Willensvermögen nebeneinander existirten. Nun mußte Honorius natürlich verneinen, daß es δύο θελήματα gebe. Er, wie Pyrrhus,

Digitized by Google

sagen: lehre man δύο θελήματα, so lehre man δ. θ. ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντα (einen befehlenden göttlichen Willen, und einen menschlichen der gehorchen oder auch nicht gehorchen könne). B) Andre Monotheleten wichen nicht bloß im Ausdruck, sondern in der Sache von der Wahrheit ab. Schon die Vereinigungsurkunde der Monotheleten und Orthodoxen in Alexandrien statuirt, daß Christus τότε θεῖα τότε ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ gewirkt habe. So hatte zwar schon Cyrill gelehrt, und ohne Zweifel einen guten Sinn damit verbunden, nämlich: das göttliche Wesen wie die ächtmenschliche Form seien bei allen Handlungen Christi mitthätig gewesen. Allein die Monotheleten verstanden die μία θεανδρικὴ ἐνέργεια ohne Zweifel, wenigstens zum Theil, in andrem Sinn, nämlich als ob die Handlungen Christi auch qualitativ und abstrakt betrachtet, nicht wahrhaft und ächt menschliche, sondern übermenschliche gewesen wären. Es stellte sich dies besonders erst im spätern Verlauf des Streites klar heraus. So lehrte der Monothelet Theodorus: wenn Christus geschlafen, gehungert, gedürstet habe, so sei dies eine Wirkung des allmächtigen Logos in ihm gewesen. Er dachte sich also — ächt nestorianisch — den Logos in der Logosform, in der Form der Allmacht, in Christo vorhanden; dieser ewige Logos bewirkte durch seine Allmacht das Hungern, Schlafen ꝛc. Die Menschheit war dabei nur Organ, ὄργανον, dessen der Logos sich bediente (διὰ μέσης τῆς ψυχῆς oder διὰ μέσου τοῦ σώματος bewirkte der Logos das Hungern, Schlafen). Das ist offenbar eutychianisch. Die Menschheit wird hier zur bloßen Komödie, zum bloßen doketischen Schein. Sie tritt als Mittelglied zwischen den Einzelentschluß des Logos, jetzt hungrig sein zu wollen und zwischen dessen Ausführung. Das hungern wäre hienach bei Jesus nicht ächtmenschliche, durch die menschlichen Naturgesetze herbeigeführte Lebensempfindung gewesen, sondern ein Allmachtsakt des Gottes! Theodorus unterschied somit nicht das einfürallemalige θέλημα des Logos, in die Gesetze der menschlichen Natur eingehen zu wollen, von dem θέλημα, wonach der so entstandne Mensch Christus Jesus einzelne menschliche Entschlüsse fassen und Lebensakte vollbringen konnte;

Digitized by Google

sondern alle seine scheinbar-menschlichen Lebensakte, selbst die unwillkührlichen Lebensfunktionen, sollten von unmittelbaren Einzelentschlüssen des allmächtigen Logos herrühren. (Wie wenn man in jenem Gleichniß vom Königssohn (vergl. oben §. 364) sagen wollte: Der knechtgewordne Königssohn hat nach seiner prinzlichen Machtvollkommenheit den Entschluß gefaßt, diesen Abend nur elende Speise zu essen, und sich zur Ausführung dieses Planes seines Knechtsverhältnisses bedient. Vielmehr offenbar: Der Königssohn hat ein für allemal beschlossen, sich als Knecht zu verdingen, und alle Knechtsverhältnisse einzugehen, und aus diesem Verhältniß ergab sich unter hundert andern Einzelakten der Entbehrung auch der, daß er diesmal mit elender Speise vorlieb nehmen mußte. So ergab sich bei Christo das natürliche Eintreten von Hunger, Durst, Schläfrigkeit aus dem einmaligen Menschgewordensein, nicht aber aus besondern jedesmaligen Einzelentschlüssen des allmächtigen, weltregierenden Logos!) Folgerichtig lehrte Theodorus, in Betreff des ersten Streitpunktes: Jesus habe nur ἓν θέλημα, nicht wie Honorius im Sinn von μία θέλησις, sondern im eigentlichen Sinn von θέλημα. Jeder Einzelakt des menschgewordenen sei homogen mit dem Entschluß des Logos, Mensch zu werden. Es sei nur diese Eine Art des Wollens in Christo vorgekommen, die des allmächtigen Wollens. Ὁ θεός sei der τεχνίτης bei allen Handlungen Christi gewesen; die φύσις ἀνθρωπίνη sei nur ὄργανον gewesen. Und in Betreff des zweiten Streitpunkts: Alles was Christus that, sei über die menschliche Natur und Art hinausgegangen, sei nicht nach Gesetzen der menschlichen Natur, sondern nach allmächtigen Willensentschlüssen und in übermenschlicher Weiß erfolgt. Ja er versicherte, Jesus sei ohne Schwere und ohne den uterus zu öffnen, aus diesem hervorgegangen, und was des Unsinns mehr war. Ebenso lehrte Makarius, „daß der menschgewordene Gott eine neue, nämlich eine gottmenschliche „Wirkung ausgeübt habe.“ Der Leib und die Seele Christi hätte nie eine Bewegung gemacht, ohne daß ὁ θεὸς ὁ λόγος dies so gewollt habe; sie seien ganz von dem Logos geleitet worden (wie eine Drahtpuppe!). — Wie schlägt auch hier

Digitized by Google

die nestorianische Voraussetzung durch! Gerade hier werden der Logos einerseits und die Menschheit andrerseits als zwei Stücke betrachtet, und dadurch vereinigt, daß das eine rein aktiv, allmächtig-aktiv (also nicht Mensch-geworden), das andre rein passiv und bloßes Aeußerungsorgan für die Allmacht des Logos (also nicht ächt-menschlich ist). Die menschliche Natur ist die Puppe, deren Fäden droben im Himmel vom Logos gezogen und gelenkt werden. Der Monotheletismus schlägt hiemit in sein Gegentheil um! Er nimmt zwei simultane Willen in Christo an, und weiß sie nicht anders zu vereinigen, als daß er den einen derselben zu einem nicht wollenden, sondern knechtisch gezwungenen, schlechthin necessitirten herabsetzt! Wenn der Herr am Kreuz blutete, so floß das Blut nicht, weil es natürliche Folge der Verwundung war, sondern weil der allmächtige Logos es so befahl!! Auch Schmerz und Traurigkeit sollten nach Theodorus bei Christus nicht wahre menschliche πάθη, sondern „Bewegungen des Körpers" sein, die der λόγος bewirkte. Natürlich folgte hieraus auch eine mechanische impeccabilitas, ein non posse peccare, statt des von der Schrift gelehrten posse non peccare.

## §. 374.

### Lehre der Diotheleten.

Dem entgegen lehrte Sophronius 1) was den zweiten Streitpunkt, die ἐνέργειαι, betrifft (im Synodalschreiben bei Uebernahme des Patriarchats): a) Der Eine Christus wirke, was ihm nach jeder der beiden Naturen wesentlich sei. D. h. wäre jede der beiden Naturen für sich allein, so würde keine derselben solches wirken können. Wäre der Logos nicht Mensch geworden, so hätte er nicht hungern, dürsten, sterben können; wiederum die menschliche Natur als solche ohne die Wiederherstellung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes könne nicht Wunder thun, auferstehen. Man müsse also unter den zeitlichen Wirkungen des menschgewordenen Sohnes Gottes zweierlei Arten, θεῖα und ἀνθρώπινα, unterscheiden. Aber b) jede μορφή (wie bei Leo d. Gr. im Sinn von natura)

Digitized by Google

wirke, was ihr eigen sei, mit Theilnahme (συνέργεια) der andern. Der λόγος wirke τὰ τοῦ λόγου, z. B. die Wunder, mit Theilnahme des menschlichen Körpers; der Mensch Jesus, der sterbe, sei der menschgewordene λόγος. c) Der Ausdruck θεανδρικὴ ἐνέργεια könne nur auf concrete Handlungen der ganzen Person angewendet werden, um zu bezeichnen, daß es ächt menschliche Handlungen Gottes seien; nie aber zur Bezeichnung der abstrakten Qualität einer Wirkungskraft Christi. (Genau ebenso sprachen sich Stephan v. Dor und Maximus aus.) 2) Den ersten Streitpunkt anlangend sagt Sophronius in seinen verschiedenen Schriften: „Der Sohn „Gottes gab seiner menschlichen Natur Zeit zu wirken und zu „leiden, was das ihrige war. Er übernahm das Leiden nicht „ohne seinen Willen, wenn es gleich menschlich geschah. Gott war es, der dies im Fleisch leiden wollte." Also: im Logos war das Eine göttliche θέλημα, der Eine Willensentschluß, Mensch zu werden, um zu leiden, und nachdem er einmal Mensch geworden, Mensch zu bleiben im Leiden. Im Menschgewordenen war ein menschliches θέλημα, eine Sphäre, menschlichfreier Einzelentschlüsse gegeben und gesetzt durch jenes göttliche θέλημα (Incarnationsentschluß) des Logos. Das Menschsein-wollen des Logos war die immanente Basis, auf der die Sphäre der menschlichen θελήματα und somit der menschlichen und göttlichen ἐνέργειαι (die „Zeit, zu wirken und zu leiden") ruhte. — Ferner: „Christi Menschheit war über die Natur der Adamsnachkommen nur insofern erhaben, als durch die Incarnation des Logos eine von der Erbsünde freie Menschheit entstanden war; nicht aber so, daß Christi Menschennatur keine wahrhaft menschliche gewesen wäre." Maximus: Der menschgewordene Logos hungere, dürste, wandle u. s. w. nicht nach dem allmächtigen Willen, mit dem er die Welt geschaffen (und sich zur Menschwerdung bestimmt hat), sondern nach dem menschlichen Willen, zu dessen Annahme er sich bestimmt habe. Dieser menschliche Wille hänge auch nicht von jenem göttlichen ab in seinen Einzelentschlüssen, sondern Gott, der Mensch geworden, habe τὰ τοῦ ἀνθρώπου in menschlicher Weise gewollt.

Digitized by Google

## §. 375.

### Ausgang des Streites.

Als Sergius mit jenem nur formellen Monotheletismus auftrat, und Honorius v. Rom seine Lehre billigte, und Sophronius opponirte, da drehte sich der Streit nur um den Streitpunkt, den wir als den zweiten (d. h. secundären im logischen Sinn, nicht zweiten im chronologischen) bezeichnet haben, und dieser Streit war wesentlich ein Wortstreit. Doch nicht ganz. Sophronius nebst seinen wichtigsten Anhängern, Maximus und Stephan, durchschauten ganz richtig, daß hinter der monotheletischen Form sich jener reale nestorianisch-eutychianische Monotheletismus barg, der dann in der That in Theodorus, Makarius u. a. so eklatant zum Ausbruch kam. Kaiser Heraclius suchte 638 den Streit beizulegen durch ein von Sergius verfaßtes Edikt (ἔκθεσις), welches, ganz der Meinung des Honorius gemäß, a) die beiden Ausdrücke μία ἐνέργεια und δύο ἐνέργειαι, als mißverständliche verbot, b) den positiven Satz aufstellte, daß alle Wirkungen, sowohl die göttlichen als die menschlichen von dem Einen fleischgewordenen Logos herrührten — ein Satz, der ganz bequem im Sinn eines Makarius gedeutet werden konnte (der Logos fasse qua solcher alle Einzelentschlüsse), c) den Ausdruck δύο θελήματα verwarf, und ἓν θέλημα lehrte. Damit lenkte die Ekthesis selber auf den primären Streitpunkt. Die Nachfolger des Honorius waren es nun hauptsächlich, die Widerstand leisteten und den Diotheletismus vertheidigten. Johannes IV. v. Rom schrieb an Kaiser Constantin, den Sohn des Heraklius, ein offizielles Schreiben, worin gegen die ἔκθεσις protestirt und der Monotheletismus ausdrücklich als eine mit der ep. Flav. streitende Lehre verworfen wird. Theodor I. v. Rom sprach 646 sogar das Anathema über die Ekthesis. Da nun der Streit so heftig wurde, gab Kaiser Constans II. im Jahre 648 ein neues Edikt, τύπος genannt, worin er verbot, über beide Fragen, ob Christus zwei θελήματα und ob er zwei ἐνέργειαι gehabt, überhaupt zu streiten. Durch einen so einfältigen Machtspruch ließ sich natürlich die einmal entsponnene Contro-

Digitized by Google

verse nicht hemmen. Martin I. v. Rom sprach 649 auf der ersten Lateransynode auch über den Typus das Anathema. Die Lateransynode stellte in der fünften Session 20 canones auf, wo can. 11 zwei Wirkungen, can. 12 zwei θελήματα gelehrt werden, und can. 13. f. geschlossen wird, daß wenn dies richtig sei, nicht auch das Gegentheil zugleich richtig sein könne, daher es Sünde sei, einer bestimmten Entscheidung entgehen und ausweichen zu wollen. Can. 15, ἐνέργεια θεανδρική dürfe nur zur Bezeichnung eines einzelnen concreten Resultates der beiden ἐνέργειαι, von der „wunderbaren Vereinigung beider „ἐνέργειαι" gebraucht werden. Can. 16 Verwerfung der (nestorianischen) Lehre von zweien einander widersprechenden oder getrennt nebeneinander hergehenden Willenskräften. Nun setzte der Kaiser den Bischoff Martin v. Rom ab, und ließ den Maximus, den Freund und Anhänger des Sophronius, einen Mann im höchsten Greisenalter, der nicht mehr aufrecht sitzen konnte, gefangen nehmen und von einem Feldlager in's andre schleppen. Beide wankten aber nicht. Der ehrwürdige Maximus, zur Verleugnung des Diotheletismus aufgefordert, blieb standhaft, und ließ sich ruhig die Zunge ausschneiden und die rechte Hand abhauen, ehe er Monothelet geworden wäre. Auch Martin erlag den Mißhandlungen und Martern, und besiegelte den Diotheletismus mit seinem Tode. Solche Früchte des Glaubens blieben nicht ohne Segen. Als Constantinus Pogonatus den Thron bestieg, berief er ein freies, untyrannisirtes ökumenisches Concil, das sechste, im Jahre 680. Ein Brief des Agathon v. Rom machte hier, wie einst zu Chalcedon der Brief Leo's, einen entscheidenden Eindruck. Cum duas naturas, duasque naturales voluntates, schrieb er, et duas naturales opiniones confitemur in uno Domino nostro J. Chr., non contrarias eas, nec adversas ad alterutrum dicimus, nec tanquam separatas in duabus personis vel subsistentiis; er räumte hier zuerst die nestorianische Voraussetzung von zwei concreten Naturen und die Folgerung von zweien θελήσεις hinweg. Dann sagt er, der Eine dreieinige Gott könne nicht drei Willen haben, sondern habe den Einen ewigen, allmächtigen, weltregierenden Willen.

Digitized by Google

hätte Christus nun aber nur Einen Willen, so müßte man, da dieser Wille kein ewiger, allmächtiger war, sondern im Wollen einzelner zeitlicher Akte bestand, annehmen, der Sohn Gottes habe einen andern und andersartigen Willen als der Vater, also die einzelnen Personen in der Gottheit hätten verschiedne Willen, quod absurdum est et nimis profanum. Es folge also nothwendig, daß das ewige trinitarische θέλημα des Sohnes Gottes, wonach er sich zum Menschseyn bestimme, unterschieden werden müsse von dem in Folge jenes θέλημα gegebenen und entstandenen menschlichen Willens Christi, wonach Christus einzelne menschliche Akte wollte. Dieser Brief machte um so tieferen Eindruck, als mittlerweile Makarius, Theodorus u. a. offen mit ihrem materiellen Monotheletismus hervorgetreten waren, dessen eutychianische Art allzuklar am Tage lag. Demgemäß setzte die Synode in ihrer 18ten Sitzung als symbolische Bestimmung fest: "Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀχωρίστως ἀδιαιρέτως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως ἀτρ. ἀχωρίστως ἀσυγχ. κηρύττομεν. Καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντίπαλον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι. Diese Bestimmung sollte besagen, daß der durch das göttliche θέλημα gesetzte menschliche Wille als menschlicher, d. h. in ächtmenschlicher Freiheit dem göttlichen Willen gehorchte. Sie konnte aber mißverstanden werden, als ob nebeneinander in Jesu Seele zwei Willenskräfte wären, wovon die Eine in jedem Einzelfalle beföhle und die andre gezwungenermassen gehorchte. Doch wurde dieser Mißdeutung gewehrt durch die folgende Bestim-

Digitized by Google

mung: ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σάρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, also der Logos bestimmt sich durch seinen göttlichen Willen, in die Form menschlichen Seyns und Wollens einzugehen; er selbst will nun in Form menschlichen Willens; nicht aber ist neben ihm ein subsistentes menschliches Willensvermögen, dem er nur Befehle gäbe. — Δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως ἀτρέπτως ἀμερίστως ἀσυγχύτως ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν I. X., τουτέστι θείαν ἐνέργειαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν κατὰ τὸν θεηγόρον Λέοντα τρανέστατα φάσκοντα· ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦτο ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελουμένου ἅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος. Auf der siebten ökum. Synode 692 wurden diese Sätze neu bestätigt. Damit war die altkirchliche Entwicklung über die Person Christi vollendet.

Anm. Der adoptianische Streit 790—794 enthält keine wesentliche Weiterentwicklung der Lehre von der Person Christi, sondern nur die Berichtigung eines alten, in neuer Form aufgetretenen Irrthums. Man kann nämlich sagen: in der Person Christi als dem Erstling der von den Folgen der Sünde freigewordenen Menschheit, sei entweder α) die menschliche Natur als abstr. oder β) das menschliche Geschlecht als Makrokosmus von Gott in die Rechte der Kindschaft wieder eingesetzt worden; man kann dies auch allenfalls durch adoptare ausdrücken. Wenn aber die spanischen Bischöffe Elipandus v. Toledo und Felix v. Urgel die Sache so aussprachen: Christus als Dei filius ante omnia tempora ex Patre genitus sei filius non adoptione sed genere, non gratia sed natura, hingegen sei er, als visibile corpus e Virgini adsumens und als factus e muliere nicht filius Dei genere, sondern nur adoptione, nicht natura, sondern nur gratia, so hatte dies entweder gar keinen Sinn, oder den nestorianischen, daß die menschliche Natur als ein subsistentes Stück in Christo, als eine Subsistenz, mit der sich der Logos verbunden habe, gedacht wurde. Mit Recht entschied die von Karl d. Gr. in Frankfurt a. M. 794 gehaltene Synode der fränkischen Bischöffe gegen den Adoptianismus.

Digitized by Google

## §. 376.

### 6) Die zwei Grundanschauungen der Reformationszeit.

Wir haben nun zu fragen, wie die altkirchlichen Bestimmungen in der Reformationszeit aufgenommen, wiederholt und modificirt wurden. Diese Aufgabe ist nichts weniger als leicht, da sogleich im Anfang der Reformation zwischen Luther und Zwingli auf Veranlassung des Abendmahlsstreites hin auch ein Streit über die Person Christo sich erhob, wobei Luther Zwingli'n Nestorianismus, dieser jenem Eutychianismus vorwarf. Wir müssen vor allem die Grundanschauungen beider Reformatoren kennen lernen, um den Gegensatz zu begreifen. — Luther war scholastisch gebildet, und ein eigentlich gelehrter Scholastiker, und hatte seine Art, die altkirchlichen Bestimmungen zu verstehen, aus der Scholastik mitgebracht. Nun war aber in der mittelalterlichen Scholastik das genuine Verständniß der altkirchlichen Bekenntnisse auf eigenthümliche Weise, und zwar nachweisbar, verloren gegangen. Der speculative Sinn der Formeln ward nicht mehr verstanden; eine sehr mechanische Auslegung trat an die Stelle. Wie wir bisher sahen, hängt das richtige Verständniß der altkirchlichen Formeln durchaus an zweien Punkten: a) daß die beiden Naturen (φύσεις, lateinisch formae) nicht als concrete Subsistenzen, als zwei zu einem Dritten vereinigte Stücke, sondern als zwei Abstrakta, als zwei Complexe von Proprietäten und Beziehungen aufgefaßt werden müssen, und daß somit b) die zwei Naturen nicht als einander gleichstehend (wie zwei mathematische Größen, die man addirt) betrachtet und behandelt werden, sondern eingesehen wird, daß die göttliche Natur zur menschlichen sich verhält: wie das ewige innre Wesen zur zeitlichen Existenzform (sowie bei jenem Königssohn das Prinzseyn das ursprüngliche Wesen ist und das Knechtseyn die angenommene Existenzform). Mit andern Worten: es muß in der intellektuellen Anschauung festgehalten werden, daß der ewige Sohn Gottes sich in freiem Selbstbeschränkungsakte bestimmt hat, in die Existenzform eines menschlichen Lebens-

Digitized by Google

centrums einzugehen, sodaß er nun als solches agirte von der Empfängniß an, und als der in diese Form eingegangene sich einen menschlichen Leib bildete u. s. w., nicht aber sich dazu bestimmte, eine fertige Menschheit im concreten Sinn, einen aus Geist, Seele und Leib bestehenden Menschen mit sich zu verbinden zu Einer Person (was ja an sich ein nonsense wäre). Nun bewegte sich aber die ganze mittelalterliche Scholastik nicht mehr in lebendigen, concreten, natürlichen Anschauungen, sondern in unlebendigen Abstraktionen und mechanischer Anwendung vorher-fertiger Begriffsschemata. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß die altorthodoxe Lehre von den Scholastikern nach und nach allgemein mißverstanden wurde. Den Ausgangspunkt des Mißverständnisses im Mittelalter bildete die, dem Apollinaris entgegengestellte orthodoxe Lehre, daß nicht der Logos die Stelle des νοῦς noch der anima in Christo vertreten habe, sondern Christo ebensosehr eine menschliche Seele wie ein menschlicher Leib zugeschrieben werden müsse. Die wahre Meinung hiebei war die, daß der Sohn Gottes ein ächtmenschliches Lebenscentrum geworden sei, und als solches nach noetischer, wie nach physischer Seite sich ächtmenschlich entwickelt habe. Allein jener Satz konnte in mechanisch-hölzerner Weise auch dahin mißverstanden werden, als ob die anima humana und das corpus humanum zwei Hypostasen oder Bestandtheile wären, welche zusammen die menschliche Natur ausmachten, und welche der Logos mit sich verbunden und verknüpft habe zu Einem Individuum. Sobald man jenen Satz so verstand, war die nestorianische Anschauung von den zwei Naturen als zwei Bestandtheilen wieder da. — Nun hat schon Augustin einzelne Ausdrücke, welche auf diese Anschauung zu führen scheinen (de consecr. 2: das h. Abendmahl bestehe aus zweien: visibili elementorum specie et invisibili Domini nostri carne et sanguine, sacramento et re sacramenti; sicut Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine, cum ipse Christus verus sit Deus et verus homo. De trin. 13, 19: Cum legitur: verbum caro factum est, in verbo intelligo verum Dei filium,

Digitized by Google

in carne agnosco verum hominis filium, et utrumque simul unam personam, Deum et hominem, ineffabilis gratiae largitate conjunctum. U. a. vgl.). Aehnlich drücken sich andere Kirchenväter aus, welche, wie z. B. Athanasius, vor der ganzen Controverse über die Naturen Christi gelebt haben. Anselmus von Kanterbury (cur Deus homo, 2, 9) braucht constant den Ausdruck: filius Dei hominem assumsit. (Nunc quoque quaerendum est, in qua persona Deus, qui est tres personae, hominem assumat. Plures enim personae nequeunt unum eundemque hominem assumere in unitatem personae. Etc.). — Zur Zeit des Abälard und des Lombarden war es eine allgemein ventilirte Streitfrage, „an hae duae naturae illius personae partes sint dicendae“ (Abael. epit. theol. christ. cap. 24) oder „an Deus factus sit aliquid an non aliquid“ (Petr. Lomb. sent III, dist. 6). Abälard entscheidet sich rund und nett im Sinne der nestorianischen Anschauung. Persona est substantia rationalis individua. Individuum hic accipiunt non pro praedicabili de uno solo (wodurch eine Composition Christi aus zwei Bestandtheilen oder Hypostasen ausgeschlossen würde) sed pro discreto et ab aliis separato. Der Logos, fährt er dann fort, sei auf andre Weise in Christo, als der h. Geist in den Gläubigen ist, quia sic fuit illi homini (!) unitum (!) quod in unam personam cum illo convenit. Also ein Mensch und der Logos verschmelzen und verwachsen zu einem Individuum. (Natürlich nahm Abälard an, daß der homo sogleich vom ersten Moment seiner Existenz an mit dem Logos verschmolzen wurde. Das hatte auch Augustin nicht geleugnet, welcher de trin. 36 schrieb: Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium praestitum est, ut singulariter promereretur Deum? Nempe ex quo homo esse coepit, non aliud coepit esse homo, quam Dei filius, et hic unicus; quia est ab illo suscepta caro, facta est utique Deus). Abälard geht dann zu jener Frage über, ob die beiden Naturen „partes“ seien, und antwortet mit entschiedenem Ja, indem er ihr Verhältniß zu einander nach

Digitized by Google

dem Vorgang von Augustin, Athanasius u. a. mit dem von Leib und Seele vergleicht. Wäre Gott wirklich Mensch geworden, meint er, so wäre das Ewige zeitlich geworden. Und da dieser Gedanke für ihn zu tief und zu hoch ist, so sagt er, der Satz Deus est homo sei eine impropria locutio, ut pars pro toto accipietur. Deus est homo heiße: „Deus est uniens sibi hominem.“ Homo est Deus heiße: „homo est unitus Deo.“ — Sola, so schließt er, mit Nestorius wörtlich übereinstimmend, sola igitur ista (locutio): Christus est Deus et homo, propria est. Christus est Verbum habens hominem. — So Abälard. Vorsichtiger ist der Lombarde. Zwar auch er lehrt (III, 2): humanae naturae vocabulo anima et caro intelligi debent, fügt aber dist. 5 D wenigstens bei: non personam hominis assumsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam. Sodann dist. 6 geht er auf die Hauptfrage ein: An Filius Dei factus sit aliquid. Er führt (III, dist. 6) drei Ansichten an. Die dritte (daß der Logos mit der Menschenseele und dem Menschenleibe zusammen gar nicht einmal Eine Person gewesen sei, sondern illis duobus velut indumento vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret, sodaß eine assumtio indumenti stattfand) ist doketisch oder apollinaristisch oder monotheletisch. Der Logos habe keinerlei mutatio erlitten, sondern werde nur wegen des Gewandes, in das er sich ge- (ver-) kleidet, „secundum habitum,“ Mensch genannt. „Propter acceptum hominem dicitur Deus vere esse homo. Diese Ansicht geht uns nichts weiter an. — Die erste unter den dreien dagegen ist offenbar die richtige, altorthodoxe; (Deus factus est, i. e. coepit esse, quaedam substantia ex anima rationali et humana carne subsistens) nur weiß der Lombarde diese Ansicht nicht einmal mehr in klarer adäquater Form darzustellen (er beginnt: hominem quendam ex anima rationali et humana carne constitutum, ... et ille homo coepit esse Deus; dann läßt er erst folgen: et Deus coepit esse ille homo!) bezeichnend ist aber, daß die Anhänger dieser Ansicht nach der Versicherung des Lombarden

Digitized by Google

leugnen: Ex duabus naturis Christum esse compositum, ebenso: illas duas naturas duas partes esse. — Die zweite Ansicht ist eben jene nestorianische Anschauung, von welcher schon Alb. Magn. (comm. in sent. ad l. c.) sagt: „secunda opinio, quam fere omnes moderni defendunt," und welche dann wirklich die alleinherrschende wurde. Hominem illum non ex anima rationali et carne tantum, sed ex humana et divina natura, id est ex tribus substantiis: divinitate, carne et anima, constare. Et unam personam esse: ante incarnationem solummodo simplicem, sed incarnatione facta compositam ex divinitate et humanitate. (Ἐκ δυὸ φύσεων!!) Persona ergo, quae prius erat simplex et in una tantum natura existens, in duabus et ex duabus subsistit naturis; et persona, quae tantum Deus erat, facta est etiam (!) verus homo subsistens non tantum ex anima et carne, sed etiam ex divinitate. — Der Lombarde nun wagt keine Entscheidung zu geben, sondern ermahnt den Leser: legat et alia, forte melius considerata et tractata. — Aber schon zur Zeit des Albertus hatten „fere omnes" sich für diese zweite (nestorianische) Ansicht entschieden. Albertus selbst — soweit man durch seine haarspaltigen aristotelischen Schuldistinktionen hindurch eine Grundanschauung noch zu erkennen vermag — scheint sich der ersten (altorthodoxen) Ansicht zuzuneigen, wenn er (l. c. art. 3, pag. 74 a) entscheidet: Et ideo dico, quod Christus non assumsit hominem nec suppositum (unter suppositum versteht er seiner eigenen haarscharfen Definition nach das als Besonderes existirende, nicht sofern es accidentia indivuantia hat, sondern sofern in ihm ein Allgemeines, eine natura, wirklich wird; so seien z. B. Thomas, Johannes und Petrus drei supposita naturae humanae, sofern einer wie der andere unter den Begriff „Mensch" subsummirt werden müsse). Er leugnet also nicht nur, daß der Sohn Gottes ein Individuum, sondern auch, daß er ein Subsistens, eine als concretum existirende menschliche Natur mit sich verband. Et dico, fährt er fort, quod res naturae (d. h. das



Digitized by Google

Einzelexemplar) non est distincta per Esse a Filio Dei. — Illud est „suppositum," quod habet formam naturae particulatam super hanc materiam; et hoc est unum „constitutum" in se et divisum ab aliis. Cum igitur talia duo non sunt in Christo, oportet quod illud sit unitum per Esse Filio Dei. . . . Est enim haec vera: „hic homo est suppositum humanae naturae et res naturae;" unde oportet, quod haec sit vera: „Filius Dei est suppositum humanae naturae et res naturae humanae." Die zweite der vom Lombarden angeführten Ansichten will er gelten lassen unter der Voraussetzung, daß „compositio" accipiatur non secundum naturam sed secundum nomen tantum; ... unde haec opinio neutram naturam dicit esse partem. (Zwei nomina, zwei Complexe von Beschaffenheiten und Attributen, kommen Christo zu und sind insofern in ihm vereinigt.) — Thomas v. Aquino (quaest. de unione Verbi, art. 2, in opp. tom. VIII) entscheidet sich bestimmt und klar für die zweite (nestorianische) unter jenen drei Ansichten. Videtur, quod non sit una tantum hypostasis in Christo. (Hypostasis nicht im Sinn von persona, sondern von „individua substantia.") Denn: Natura humana in Christo quaedam substantia est; sed non fuit substantia universalis; quia substantia universalis non est extra animam. Ergo fuit substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis. Ergo in Christo humana natura fuit hypostasis. (Umgekehrt hatte Joh. Damasc. lib. 3 sich entschieden!) — Duns Scotus (sent. 3, dist. 6) spricht sich ebenso aus, aber bereits in den dunkelsten Ausdrücken. Er lehrt, die humana natura habe zwar suam propriam existentiam actualem, so gut als sie suum proprium Esse quidditativum habe; sed non habet propriam subsistentiam. Subsistentia ultra existentiam nihil addit nisi negationem duplicis dependentiae. Ista autem existentia non est independens, sicut nec natura, cujus est. Sed talis existentia est ibi tantum existentia Verbi. Ideo hic est tantum una subsisten-

Digitized by Google

tia. Er führt dann als Beispiel an, daß der Fuß eines Menschen zwar existire, aber nur existentia partiali, nur als Theil, nicht unabhängig, nur per existentiam mei; et ideo existentia pedis non est alia ab illa, qua existo. Der menschlichen Natur spricht er also nur insofern die Subsistenz oder Hypostase ab, als sie nicht für sich, selbständig, sondern nur als ein Bestandtheil Christi existirt. — So ward die Auffassung der natura humana als einer pars, allmählich die alleinherrschende, und wurde um so unvermeidlicher, als Alexander III. auf der Synode von Tours 1163 (siehe Mansi XII, pag. 239) den Satz: quod Christus non sit aliquid, secundum quod homo, geradezu verboten und anathematisirt hatte. — Die nestorianische Anschauung der Scholastiker finden wir nun bei Luther wieder. Am entschiedensten in derjenigen seiner Streitschriften gegen Zwingli, wo er ex professo auf das Verhältniß der beiden Naturen zu reden kömmt, in seinem großen Bekenntniß vom Abendmahl (1528). Hier spricht er (S. 202 nach Irm.) „Ob nun die Vernunft sagen würde: Ja die Gottheit kann nicht „leiden noch sterben, so sollst du antworten: das ist wahr, aber „dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo „Eine Person ist, so giebt die Schrift um solcher persönlicher Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was „der Menschheit widerfähret, und wiederum. Und ist auch also „in der Wahrheit. Denn das mußt du sagen: die Person „leidet, stirbt; nun ist die Person wahrhaftiger Gott, darum „ists recht geredt: Gottes Sohn leidet; denn obwohl das „eine Stück, die Gottheit, nicht leidet, so leidet doch „die Person, welche Gott ist, am andern Stück, als an „der Menschheit. Gleich als man spricht: Des Königs „Sohn ist wund, so doch allein sein Bein wund ist." (Diese Vergleichung scheint er geradezu dem Duns Scotus entnommen zu haben.) Die menschliche Natur war ihm ein Stück, ein Theil, verhielt sich zur göttlichen, wie ein Bein zum übrigen Leib. Er dachte sich Christum componirt aus zweien Subsistenzen. Hätte er die Naturen sich als abstracta gedacht, und die menschliche namentlich als Existenz-form,



Digitized by Google

so hätte er eine solche Vergleichung platterdings unmöglich machen können. Sowenig als wir sagen würden, „unser Königssohn von §. 364 leide nur an der Knechtsnatur als an dem einen Stück.“ Luther theilte also die wesentlich nestorianisirende Grundanschauung der mittelalterlichen Scholastiker. Nun konnte er freilich bei den Bestimmungen von Chalcedon nicht stehen bleiben; hatte er mit Eutyches vorausgesetzt, die Person Christi sei ἐκ δύο φύσεων entstanden (darin ist ja Eutyches mit Nestorius einig), so mußte er diese zwei Subsistenzen auch mit Eutyches sich ineinander mischen lassen, um die Einheit der Person nicht zu verlieren. Diese eutychianischen Consequenzen aus der nestorianischen Prämisse werden wir später betrachten. Für jetzt genügt es, seine Grundanschauung zu kennen. Dieselbe Grundanschauung, nur noch krasser, finden wir bei demjenigen Theologen, der zuerst die Ubiquitätslehre wissenschaftlich ausgebildet hat, bei Andreä. Dieser sagte auf dem Maulbr. Gespräch (vgl. mein Dogm. v. h. Abdm. II, S. 668): Gott sei so in Christo, ut ei omnem majestatem dederit, ut si quis elector aut princeps ministro alicui omnem, quam ipse habeat, potestatem tribuat, isquidem non dicitur natus elector (welcher Adoptianismus!) attamen elector. Ita divinitas nihil sibi reservavit, sed hunc hominem Christum ad dextram suam collocavit. Die menschliche Natur war fertig, wie ein churfürstlicher Hofrath, und die göttliche Majestät wurde ihr von Seiten der göttlichen Natur übertragen! — Anders Zwingli. Er hatte eine rein humanistische Bildung, verbunden mit speculativem Talent. Er entwickelt (Comm. de vera et falsa, rel. cap. de rel. chr. p. 184 f.) die Lehre von der Person Christi rein aus der Schrift, und gelangt so vollständig zu der altkirchlichen Anschauung. (p. 186): Positus est Adam in hortum voluptuosissimum, et praevaricatus detrusus est etc. Christus sibi non plus aequo sumsit, quum se patri aequalem faceret; sed coelo delapsus dignatus est formam nostram assumere, et in ea istos, qui nihil quam contumax terra erant et caro, verbo subigere etc.,

Digitized by Google

ut per ipsum eo rediremus, unde ipse venerat, qui per Adam exulabamus. Voluit Adam prior sciendo bonum et malum Deus fieri; dignatus est Adam posterior ignari hominis formam habitumque induere, ut in cognitionem et gratiam reduceret ejus, qui solus bonus est et solus novit, quid bonum quid malum sit. So wenig denkt Zwingli an ein nestorianisches Entstehen Christi aus Vereinigung des Logos mit einer subsistenten menschlichen Natur, so bestimmt denkt er vielmehr an ein Eingehen des Logos in eine neue Seynsform (forma et habitus), daß er den Logos schon vor seiner Menschwerdung geradezu Adam posterior und Christus nennt. Daraus folgt nun von selbst, daß ihm die zwei Naturen abstracta sind, d. h. Proprietäten und Beziehungen, die von dem menschgewordenen Sohn Gottes prädicirt werden. So kann er in seinem „Klaren Unterricht vom Nachtmahl Christi" (Opp. II, A, p. 448) der ep. Flav. gemäß sagen: „nach göttlicher Natur hat Christus „die Rechte Gottes nie verlassen." Wie versteht er dies? Etwa nestorianisch so, daß der λόγος als weltregierender im Himmel geblieben und nur gleichzeitig sich eines Menschen auf Erden als Organs seiner Einwirkung bedient habe? Nichts weniger als dies! Vielmehr will er sagen, der menschgewordene Logos selber, Jesus Christus, habe die Rechte Gottes nie verlassen, (wobei er sich die Rechte Gottes illocal, als das reinewige außer und über der Kategorie des Raums liegende Verhältniß des Sohnes zum Vater denkt). Daß er aber dies und nichts andres sagen will, ergibt sich aus dem Beweis, den er aus der h. Schrift beibringt. Er beruft sich nämlich dafür, daß „Christus nach seiner göttlichen Natur die Rechte des Vaters nie verlassen," auf Joh. 10, 30; 3, 13, wo „er seit, er „wär im Himmel, do er noch lyblich uf erden was." (Es sind die Aussprüche: „ich und der Vater sind eins," „des Menschen Sohn, der im Himmel ist"). Darin also besteht ihm die göttliche Natur Christi, daß Christus auch, nachdem er die μορφὴ der Ewigkeit aufgegeben und die menschliche Seynsform angenommen, doch sein inneres ewiges Wesensverhältniß zum Vater unalterirt beibehalten hat. So sagt er nun

Digitized by Google

auch: „er dorft nach göttlicher natur als wenig z'himmel faren, „als er derothalb lyden mocht, dann Johannes sprach (Joh. 1, 18): „Der eingeboren sun, der in der schoß des vaters ist, und was „aber dozemal Christus lyblich uf erden." Ebenso ist ihm die menschliche Natur ein Abstraktum, nämlich die Verhältnißweise des menschgewordenen Sohnes Gottes zur Kreatur, die menschliche Seynsform, die Form, in die Christus einging, sofern er sich bestimmte, menschliches Lebenscentrum zu sein, und als solches sich nach den Gesetzen der menschlichen Natur vom Augenblick der Empfängniß an zu entwickeln, also die Stadien der schlummernden embryonischen Seele, der Kindesseele u. s. w. durchzumachen. „Nach menschlicher Natur „hat er zugenommen und gewachsen leiblich und in Weisheit; „in ihr hat er Hunger, Durst, Frost, Hitze und andere Bre„sten, die nicht sündlich sind, erlitten; nach ihr ist er ans Kreuz „geheftet, und mit ihr ist er in Himmel gefahren." Und wenn Zwingli auch (Ueber Luthers büch das sacr. betreffend Zwingli's Antwurt, Opp. II, B, p. 66) sagt: Gott der Vater habe die beiden Naturen „so zusammengefügt, daß jedwede nach ihrer „eigenen Natur wirkte," so liegt hier dem Context nach der Nachdruck auf „so," nicht auf „zusammengefügt," und unter den beiden Naturen sind auch die beiden Naturen in abstracto zu verstehen, nicht aber ist von einer συνάφεια zweier Subsistenzen die Rede; denn es heißt: „der allmächtige Gott, der „seinen Sohn in die Welt gesandt, daß er ganze wahre „menschliche Natur an sich nähme, hat die beiden u. s. w." „Und es folgt: „Das lehrt uns Johannes: Das Wort ist „Fleisch, das ist Mensch worden, und Paulus: . . . „form eines knechts annemende ist er den menschen glych worden." Auch wieder sagt Zwingli: „nach der göttlichen Natur ist er „beim Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit Joh. 3, 13," und beruft sich dann auf die Lehre von den zwei Wirkungen Christi (p. 67). Er faßt die zwei Naturen als zwei Verhältniß- und Wirkungsweisen auf. — So finden wir bei Zwingli ganz entschieden das richtige Verständniß der altkirchlichen Bestimmungen. Ebenso bei Calvin. Wenn dieser sagt (II, 12, 1) Ita filium Dei fieri nobis Immanuel oportuit, id

Digitized by Google

est nobiscum Deum, et hac quidem lege, ut mutua conjunctione ejus divinitas et hominum natura inter se coalescerent, so sieht man schon aus dem Plural hominum, daß er die menschliche Natur als abstr. faßt, und sagen will die (subsistente) Gottheit des Logos (ejus divinitas) sei mit der menschlichen Wesensform vereint worden. So sagt er II, 12, 3, Adae personam induit („übernahm die Rolle"); so braucht er ebendaselbst hum. und div. nat. promiscue mit humanitas ejus und divinitas ejus und letztres wieder mit majestas ejus; so sagt er II, 14, 1, Verbum non in carnem versum; vel carni confuse permixtum est, sed ex utero Virginis templum (d. h. einen Leib) sibi delegit, in quo habitaret. Der Logos selbst also war es, der sich im Leibe der Jungfrau einen Tempel, d. h. einen Leib, bildete; er selber ging in die Form der leibbildenden Menschenseele ein. Und wenn er ebendaselbst von duplicis naturae conjunctio redet, so legt er dies s. 8 sogleich so aus: humanitatis proprietas cum altera natura communicatur. Ferner vergl. s. 3: Regnum filii Dei, quod initium nullum habuit, neque finem habiturum est; sed quomodo sub carnis humilitate delituit (also Selbstentäußerung des Logos von seiner Herrschaft, nicht Fortregieren des Logos im Himmel!) et seipsum exinanivit accepta servi forma, depositaque majestatis specie... tandem gloria coronatus est, ita tunc (1. Cor. 15, 24) coronam gloriae ... patri subjiciet. Am allerwichtigsten ist aber, was er s. 3—4 weiter dagegen sagt, daß Viele die Wirkungen des Menschgewordenen, die auf seine göttliche Natur zurückschließen lassen, für Wirkungen der göttlichen Natur ausgeben. Sit nobis haec rectae intelligentiae clavis: neque de natura divina, neque de humana simpliciter dici, quae ad Mediatoris officium spectant. — Nec alio respectu peculiariter in Christi personam competit Domini nomen, nisi quatenus medium gradum (Stand und Grad des Mittlers) statuit inter Deum et nos (ja nicht etwa eine Mittelnatur zwischen göttlicher und menschlicher Natur, dagegen vgl. s. 4,

Digitized by Google

sondern die Stellung zwischen Gott und der sündigen Menschheit, die der durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes entstandne zweite Adam einnimmt). S. 4: Christum ergo, ut Deus est et homo, unitis, licet non confusis, naturis constans, Dominum nostrum verumque Dei Filium esse constituimus etiam secundum humanitatem, etsi non ratione humanitatis. Hier liegt das tiefste Verständniß des monotheletischen Streites vor. Der Logos bestimmt sich, Mensch zu sein, aber der Mensch, zu dem sich der Logos gemacht (indem er menschliches Lebenscentrum wurde, und als solches ein corpus humanum als templum, in quo divinitas habitarat — s. 4 — sich bildete) ist ein sündloser Mensch. Dessen operationes sind deshalb alle ächtmenschlich (Dominus est etiam secundum humanitatem aber über die sündige Menschheit erhaben; sie lassen auf die divina natura zurückschließen (non ratione humanitatis Dominus est.). — Endlich tadelt Calvin s. 5 geradezu aufs stärkste, sich die zwei Naturen als zwei Stücke oder Subsistenzen zu denken, ut Christus aliquid sit ex Deo et homine permixtum. — Wir haben nun noch zu sehen, erstlich wie die reformirte Confession die altkirchliche Lehre sich unalterirt angeeignet, dieselbe verstanden, in den Bekenntnißschriften ausgesprochen und dogmatisch durchgebildet hat, zweitens wie die lutherische Confession von der nestorianischen Grundanschauung aus sich genöthigt sah, durch eutychianische Hülfsmittel die mangelnde Einheit Christi herzustellen. Wir müssen aber sogleich hier bemerken, daß die richtige altpatristische Anschauung von Zwingli und Calvin aus mehr unwillkürlich zu den übrigen reformirten Dogmatikern überging, als daß ein klares, distinctes Bewußtsein über die Verschiedenheit jener beiden Grundanschauungen stattgefunden hätte. Daher jenes continuirliche gegenseitige Mißverstehen der Reformirten und Lutheraner, ohne die Fähigkeit einer prinzipiellen Verständigung. Daher einzelne Unklarheiten des Ausdrucks auch bei den Reformirten (siehe §. 380, Anm. 2). Daher endlich die Möglichkeit, daß einzelne reformirte Dogmatiker, wie Polanus (siehe ebendas.) die lutherische Grundanschauung theilten, ohne sich's

Digitized by Google

bewußt zu werden, daß sie hiemit unreformirt (und bei dennoch stattfindendem Festhalten der reformirten Lehrsätze auf der Basis der lutherischen Anschauung sogar nestorianisch) würden.

Anm. 1. Es ist höchst significant, daß die reformirten Theologen Phil. 2, die μορφὴ θεοῦ richtig von der Ewigkeitsform verstanden, die der Sohn Gottes mit der Form der Menschheit vertauschte. während die lutherischen Theologen unter der μ. θ. die Herrlichkeit des einen „Stücks" am Menschgewordnen, die Herrlichkeit der (concreten) menschlichen Natur verstehen. Weitere Beweise für die Richtigkeit des über die zwei verschiednen Grundanschauungen gesagten liefert die folgende Entwicklung. Vgl. besonders §. 379, ferner 380 Anm. 2; 381 und Anm. 2 zu §. 381; und §. 386 ff. Vgl. ferner mein Dogm. v. Abdm. II, S. 672: In Maulbronn setzten die reformirten Theologen göttliche und menschliche Natur als fertige Begriffe voraus, die lutherischen Theologen setzten beides als fertige Dinge voraus.

Anm. 2. Ueber Melanchthon siehe unten §. 388, Anm. 2.

## §. 377.

### 7) Lehre der reformirten Confession.

Die reformirten Bekenntnißschriften wiederholen vor allem die altkirchliche Lehre von der Person Christi, indem sie solenn die Biblicität der alten öcumenischen Symbole anerkennen. Helv. 11: Quaecunque de incarnationis domini nostri Jesu Christi mysterio definita sunt ex scripturis sacris, et comprehensa symbolis sententiis quatuor primarum et praestantissimarum Synodorum, celebratarum Nicaeae, Constantinopoli, Ephesi et Chalcedone, una cum beati Athanasii Symbolo et omnibus his similibus symbolis, credimus corde sincero, et ore libero ingenue profitemur, condemnantes omnia his contraria. Atque ad hunc modum retinemus inviolatam sive integram fidem christianam, orthodoxam ac catholicam, scientes, symbolis praedictis nil contineri, quod non sit conforme verbo Dei, et prorsus faciat ad sinceram fidei explicationem. (Diese Anerkenntniß unterscheidet

Digitized by Google

sich von der ähnlichen im Eingang der Conc. Formel materiell und formell; materiell, weil lutherischerseits nur das Symb. apost. Nic. und Athan. erwähnt, die chalcedonische Formel nebst den similibus, z. B. der diotheletischen, mit Stillschweigen übergangen wird; formell: weil in der Conf. Helv. einerseits die Unterordnung der Bekenntnisse unter die h. Schrift so schön dargelegt wird — quaec. definita sunt ex scr. s. et compreh. — scientes, symbolis etc. — ferner weil nicht alles in diesen alten Symbolen, z. B. nicht der anstößige Eingang des Symb. Athan., sondern nur die in Bezug auf die das eigentliche Objekt jener Symbole ausmachenden Streitfragen darin enthaltenen Bestimmungen als biblisch anerkannt sind). — Aehnlich Gail. 14 kurz: ac proinde omnes illas haereses, quibus olim turbatae sunt ecclesiae ut illi veritati coutrarias detcstamur. Scot. 6. Qua confessione nostra damnamus damnabiles et pestilentes haereses Arii, Marcionis, Eutychis, Nestorii etc. — Allein die reformirten Bekenntnißschriften beschränken sich keineswegs darauf, wie die lutherischen, bloß die alten Bestimmungen zu citiren oder zu wiederholen; sondern sie leiten dieselben durch eine selbständige und der Form nach neue dogmatische Entwicklung ein, wodurch jenem nestorianisirenden Mißverstand der altkirchlichen termini, als ob die zwei Naturen zwei mathematisch addirte Stücke oder Subsistenzen wären, vorgebeugt, und die Subsistenzlosigkeit der menschlichen Natur aufs klarste ins Licht gestellt wird. Helv. 11, Gall. 14, Belg. 18, Scot. 6 beginnen nämlich alle mit einer genetischen Darstellung der Person Christi. Helv. Credimus Filium Dei Jesum Christum, Salvatorem mundi esse genitum, non tantum quum ex virgine Maria carnem assumsit nec tantum ante jacta fundamenta mundi, sed ante omnem aeternitatem (folgen nun Bestimmungen gegen Arius). Hier wird also schon der ewige Logos „Christus" genannt, oder von Jesu Christo die Ewigkeit prädicirt. Antinestorianischer kann nicht geredet werden. Christus ist nicht aus dem Logos und einer subsistenten menschlichen Natur zusammengesetzt (sodaß Logos = ½ Christus), sondern Christus ist der Logos selber, nur der in eine

neue Form eingegangene. Eundem, fährt nämlich die Conf. Helv. fort, aeterni Dei aeternum filium credimus et docemus hominis factum esse filium (er selbst ist Menschensohn geworden, hat nicht eine menschliche Natur in concretem Sinn mit sich vereinigt) ex semine Abrahae atque Davidis, non ex viri coitu, sed conceptum purissime ex spiritu sancto et natum ex Maria semper virgine. Erst an diese genetische Darstellung knüpfte sich die Wiederholung der altkirchlichen termini an. Wenn es nun heißt: Agnoscimus ergo in uno atque eodem Domino nostro Jesu Christo duas naturas, divinam et humanam, so sind diese zwei Naturen hier durch das Vorangehende schon richtig als abstracta bestimmt. Nun folgen die altkirchlichen Bestimmungen: has ita dicimus conjunctas et unitas esse, ut absorptae aut confusae aut immixtae non sint, sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus in una persona unitae vel conjunctae; ita ut unum Christum Dominum, non duos veneremur; unum inquam verum Deum et hominem, juxta divinam naturam patri, juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem et peromnia similem excepto peccato. (Aus der ep. Flav.). Etenim ut Nestorianum dogma, ex uno Christo duos faciens, et unionem personae dissolvens, abominamur, ita Eutychetis et Monothelitarum vel Monophysicorum vesaniam, expungentem naturae humanae proprietatem, exsecramur penitus. Ergo minime docemus, naturam in Christo divinam passam esse, aut Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc mundo adeoque esse ubique. Den nämlichen Gang nehmen die übrigen Bekenntnißschriften. Gall. 14 (nach dem deutlichern französischen Urtext; denn die lateinische Uebersetzung ist hier zweideutig) Nous croyons que Jesus Christ, estant la sagesse de Dieu et son Fils éternel, a vestu nostre chair (lat.: naturam nostram assumpsisse; französisch besser: hat angezogen unser Fleisch) à fin d'estre Dieu et homme en une personne (lateinisch: ut una sit persona, Deus et

Digitized by Google

homo, hier könnte man Deus et homo fälſchlich für das Subjekt zu sit halten, während es doch Appoſition zum Prädikat ſein ſoll) voire homme semblable à nous, paisible (passibilis) en corps et en ame, sinon entant qu'il a esté pur de toute macule. Darauf folgt die Verdammung der Häretiker und art. 15 die altkirchlichen termini (in una eademque persona, quae est Jesus Christus, vere et inseparabiliter duas illas naturas etc. etc. mit denſelben Ausdrücken wie Helv. 11. — Belg. 18. Deus ... Filium illum . . aeternum in hunc mundum misit; qui formam servi assumsit, similis hominibus factus, et veram naturam humanam cum omnibus ipsius infirmitatibus (exc. peccato) vere assumsit, dum conceptus est in utero beatae Virginis Mariae, virtute Spir. scti absque maris opera. Wie die nat. hum. als abstr. gefaßt, zeigt ſich beſonders in dem folgenden: Eam pro humanam non quoad corpus tantum induit quoad animam; fuit enim vera anima humana In Betreff der Seele, wie in Betreff des er menſchliche Natur (Seynsweiſe) an. Wären concreta gedacht, ſo würde es heißen: Ho corpore tantum sed etiam ex anima co folgen art. 19 die altkirchlichen Beſtimmungen ſchief: Div. nat. semper increata et sine rum remansit; hum. natura creatura re heißen: Div. nat. in eo constat, quod tus remansit, hum. nat. in eo, quod tus creatura factus est). — Die Hä verſchiedenen reformirten Bekenntnißſchri ſind die Gnoſtiker, namentlich Marcion Manichäer, die Ebioniten, Apollinariſten anima fuit Domino nostro Jesu Chr et ratione, ut Apollinaris sentie anima, ut Eunomius docebat. angeführte Stelle) Neſtorianer, leten. Dazu kommen (Helv. 1 Servetianer, die Kopten und Tü

Digitized by Google

§ [illegible]

[illegible] cp. [illegible]
Schule z. B. Pictet: de consequentiae electionis mediis; die Schottländer theils in eigenem Abschnitt (Wolleb: I, 14 de persona Christi [illegible], zum Teil theils cp. 4 de foedere [illegible] theils cp. 6 de mediatore, A und B, persona [illegible] etc.) die Föderalisten de sponsione foed. grat. [illegible] oec. foed. gratiae sub oecon. tertia a) de perso[illegible]. (J. H. Heidegger lib. II, cp. 15 u. lib. V, cp. [illegible] Wolffianer (z. B. Wyttenbach) de statu hom[illegible] etc. etc. [illegible] ist, daß Bulanus die [illegible] "Christo" [illegible] ohne weiteres zwischen der [illegible] und die spä[illegible] von der Lehre de [illegible] de creatione [illegible] Was nun die Dis[illegible] Dogmas betrifft [illegible] wir am bequemsten [illegible] die [illegible] Christi in ihren all[illegible] Beziehungen [illegible] Verhältniß zur Trinität [illegible] Rathschluß, [illegible] des Logos selbst, und zu [illegible] aber auf die partes in[illegible] nämlich auf die a) assumtio [illegible] und die nativitas) und b) [illegible] niß, unio naturarum ein[illegible] Verhältnisse und zwar 1) das [illegible] Rathschlusse des dreieinigen [illegible] Zeit nach das ewige decretum [illegible] tio von der Ausführung als ex[illegible] unterschieden (Wendel u. a.), dem [illegible] active sumta als Akt der Trinität [illegible] betreffenden incarnatio passiva. [illegible] inchoative [illegible] ctae tri[illegible] native [illegible] Wolleb,

Digitized by Google

homo, hier könnte man Deus et homo fälſchlich für das Subjekt zu sit halten, während es doch Appoſition zum Prädikat ſein ſoll) voire homme semblable à nous, paisible (passibilis) en corps et en ame, sinon entant qu'il a esté pur de toute macule. Darauf folgt die Verdammung der Häretiker und art. 15 die altkirchlichen termini (in una eademque persona, quae est Jesus Christus, vere et inseparabiliter duas illas naturas etc. etc. mit denſelben Ausdrücken wie Helv. 11. — Belg. 18. Deus ... Filium illum . . aeternum in hunc mundum misit; qui formam servi assumsit, similis hominibus factus, et veram naturam humanam cum omnibus ipsius infirmitatibus (exc. peccato) vere assumsit, dum conceptus est in utero beatae Virginis Mariae, virtute Spir. scti absque ulla maris opera. Wie die nat. hum. als abstr. gefaßt werde, zeigt ſich beſonders in dem folgenden: Eam porro naturam humanam non quoad corpus tantum induit, sed etiam quoad animam; fuit enim vera anima humana praeditus. In Betreff der Seele, wie in Betreff des Leibes nahm er menſchliche Natur (Seynsweiſe) an. Wären die Naturen als concreta gedacht, ſo würde es heißen: Hum. nat. non e corpore tantum sed etiam ex anima constat.). Darauf folgen art. 19 die altkirchlichen Beſtimmungen. (Hier heißt es ſchief: Div. nat. semper increata et sine initio et fine dierum remansit; hum. natura creatura remansit. Es ſollte heißen: Div. nat. in eo constat, quod Christus increatus remansit, hum. nat. in eo, quod Christus increatus creatura factus est). — Die Häretiker, welche in den verſchiedenen reformirten Bekenntnißſchriften verworfen werden, ſind die Gnoſtiker, namentlich Marcioniten und Doketen, die Manichäer, die Ebioniten, Apollinariſten (Helv. 11. Praeterea anima fuit Domino nostro Jesu Christo non absque sensu et ratione, ut Apollinaris sentiebat, neque caro absque anima, ut Eunomius docebat. Vergl. Belg. 18 die oben angeführte Stelle) Neſtorianer, Eutychianer und Monotheleten. Dazu kommen (Helv. 11 u. a.) die Schwenkfeldianer, Servetianer, die Kopten und Türken. —

Digitized by Google

## §. 378.

Die reformirten Dogmatiker haben diese Lehre aufs schärfste auseinandergelegt, und bestätigen durch die Einstimmigkeit ihrer Auffassung die Richtigkeit unserer §. 376 aufgestellten Ansicht. — Je nach der Verschiedenheit der Systeme findet sich die Lehre von der Person Christi unter verschiedenen Rubriken oder Ueberschriften: Bullinger: de fide cp. 2; die alte Genfer Schule z. B. Pictet: de exseqnendae electionis mediis; die Scholastiker theils in eignem Abschnitt (Wolleb: I, 14 de persona Christi θεανθρώπου, van Til theils cp. 4 de foedere gratiae theils cp. 6 de mediatore, A und B, persona mediatoris etc.) die Föderalisten de sponsione foed. grat. und de exec. foed. gratiae sub oecon. tertia a) de persona Messiae. (Z. B. Burm. lib. II, cp. 15 u. lib. V, cp. 8 sqq.), die Wolffianer (z. B. Wyttenbach) de statu hominis restituto etc. etc. Merkwürdig ist, daß Bukanus die Lehre „de Christo" geradezu und ohne weiteres zwischen der Lehre de Deo und de spir. scto, (noch vor der Lehre de script. s. und de creatione) behandelt. Was nun die Disposition des Dogmas betrifft, so folgen wir am bequemsten Wolleb, der zuerst die incarnatio Christi in ihren allgemeinen Beziehungen — in ihrem Verhältniß zur Trinität und Gottes Rathschluß, zur Person des Logos selbst, und zu unserm Heil betrachtet, alsdann aber auf die partes incarnationis im einzelnen, nämlich auf die a) assumtio naturae humanae (die conceptio und die nativitas) und b) das daraus resultirende Verhältniß, unio naturarum eingeht. Was jene allgemeine Verhältnisse und zwar 1) das zur Trinität und dem ewigen Rathschlusse des dreieinigen Gottes betrifft, so wird der Zeit nach das ewige decretum der incarn. als constitutio von der Ausführung als exhibitio salvatoris unterschieden (Wendel. u. a.), dem modus nach die incarn. active sumta als Akt der Trinität von der den Sohn allein betreffenden incarnatio passiva. a) Incarnatio Christi inchoative opus totius sctae trinitatis est, terminative vero solius Filii, Wolleb,

Digitized by Google

Burm. V, 8, 4, Petr. Mart. l. 17, 1, d. h. a) der ewige dreieinige Gott hat in seinem Rathe die Menschwerdung des ewigen Sohnes, ja (gemäß seiner Präscienz de lapsu futuro) diese Art der Menschwerdung beschlossen, und der Sohn hat in Ewigkeit, in ewigem Entschlusse, sich zu dieser Selbstentäußerung entschlossen. Es ist dies die constitutio incarnationis, oder das decr. aeternum de persona Christi. Es wird dies bei den Föderalisten bezeichnet als die sponsio foederis (Burm. II, 15) i. e. pactum mutuum inter patrem et Filium, quo pater filium dat ut λυτρωτὴν et caput populi praecogniti, et filius vicissim se sistit ad ἀπολύτρωσιν hanc peragendam, also von Seiten des Sohnes der Entschluß Mensch zu werden zu unserer Erlösung, — und bei der alten Genfer Schule als die ordinatio oder praedestinatio Filii ut Salvatoris. Diesem ewigen decretum entsprach dann die zeitliche Ausführung, der constitutio die exhibitio (Wendel. I, 14, th. 1); Gott sandte wirklich seinen Sohn, d. h. der Sohn ward Mensch. b) Hierbei wirkten der Vater und heil. Geist mit (auf die später näher zu bestimmende Weise: inchoatio) aber Resultat ihrer Wirkung war nicht, daß sie Mensch geworden wären, sondern daß allein der Sohn Mensch ward (terminatio). Vgl. Pol. 6, 13. Daher der Unterschied zwischen der incarnatio active und passive sumta. Daraus folgt: daß nicht die essentia divina oder divinitas Mensch geworden ist (Polan. 6, 13: Non simpliciter natura divina, sed natura divina determinata in Filio, i. e. hypostasis seu persona Filii, incarnata est. Wolleb ibid. can. 2—4 vgl. den Luth. Gerhard III, p. 413 und Schmid §. 32, Anm. 8), sondern die persona Filii. Nicht der ganze dreieinige Gott ist in Christo Mensch geworden, sondern das zweite Ich in Gott. Natura divina, sagt Wolleb scharf: aut καθ' αὑτὴν spectatur aut relate, quatenus est in persona τοῦ λόγου. Oder wie Wendel. I, 14, th. 3 gut und einfach distinguirt: „incarnatio activa est opus. S. Trinitati communne, sed passiva“ (τὸ incarnari will er sagen) „est propria Filii.“ — Warum gerade der Sohn Mensch werden mußte, und nicht der Vater oder der h. Geist, darüber wissen

Digitized by Google

die alten Dogmatiker (nach dem Vorgang von Anselmus) allerlei äußerliche Gründe anzugeben. Piktet (3, 4, 5) sagt zu bescheiden: Respondemus, nos plane ignorare, an non alia persona potuisset satisfacere; minder bescheiden Wendelin I, 14, th. 1 expl. 2: α) Mediator orator esse debuit, revelans nobis Dei voluntatem. Atqui Filius est orator et verbum. β) Filius est persona media in trinitate, quam mediationis officio fungi oportuit inter Deum et homines (man fragt nach dem Warum dieses oportuit.) Vukan loc. 2, 13: Inconveniens fuisset, duos esse filios (in trinitate) alium in divinitate, alium in humanitate etc. etc Den einzig wahren Grund können die alten Dogmatiker darum nicht einsehen, weil sie Christum nur als den Erlöser, nicht auch als den pleromatischen Menschen betrachteten. Genugthun hätte allenfalls auch der h. Geist können, wenn er Mensch geworden wäre. Aber die auch abgesehn vom Sündenfall nothwendige Vollendung der Einheit des Menschengeschlechts als Organismus mit Gott konnte nur im Sohn Gottes vollendet werden (siehe §. 218 vgl. §. 122), denn sie mußte vollendet werden in einem Wesen, in welchem zugleich die vollendete Offenbarung Gottes ad extra (Centrifugalaktion Gottes) und zugleich das vollendete Kindschaftsverhältniß der Menschen zu Gott sich bethätigte. Beides, die Centrifugalaktion und das Sohnsverhältniß sind dem Sohne eigenthümlich, nicht dem Vater und nicht dem h. Geist. — 2) Das Verhältniß des Incarnationsaktes zur Person des Logos wird ausgedrückt in dem Satze: Mansit, quod erat; factus est, quod non erat (Wolleb. can. 6 u. a.). Hier wird der Nestorianismus bündig ausgeschlossen. Das Wesen der Incarnation ist nicht das einer Addition, einer Verbindung mit einer neuen Subsistenz; sondern es ist das einer Uebernahme einer neuen Seynsform. Die göttliche und die menschliche Natur in Christo verhalten sich nicht gleichmäßig beim Incarnationsakt, sodaß etwa eine göttliche Natur da war, und auch eine menschliche in concretem Sinn da war, und beide mit einander vereinigt wurden, und jede blieb,

Digitized by Google

was sie gewesen war. (Ryssen. 11, 39 controv. 2 leugnet daher, daß Christus „viator simul et comprehensor“ gewesen sei. Jure (beatitudinis comprehendendae) se abdicavit, ut sponsoris munus impleret). Sondern es war da α) eine göttliche Natur in concretem Sinn, d. h. richtiger eine, mit göttlicher Natur in abstraktem Sinn begabte Person, und β) die menschliche Natur in abstraktem Sinn, d. h. der abstrakte Begriff menschlicher Proprietäten. Die göttliche Person blieb dem Wesen nach was sie war, nahm aber zugleich Proprietäten, d. h. genauer eine Existenzform an, die sie vorher nicht gehabt hatte. (Petr. Mart. l. 17, 1: Venit filius Dei in naturâ humanâ. Etsi enim Deus sit ubique, tamen eum venisse dicimus, quoniam induit naturam humanam). 3) Das Verhältniß der Incarnation zum Heile oder die sogenannte necessitas incarnationis beruht nach scholastischer Darstellung erstlich auf der veritas Dei gegen seine Verheißungen und somit zweitens auf der salus nostra, um welcher willen jene Verheißungen gegeben sind (Wolleb can. 8—10). Daß der Erlöser Gott war, erforderte partium conditio (die Lage der Parteien) nämlich gegenüber der majestas Dei die egestas hominum in Bezug auf das malum tollendum (Unfähigkeit der Selbsterlösung). Daß er homo war, erforderte die justitia Dei, welche die Sünde der Menschheit nur innerhalb der Menschheit strafen konnte. Daß er mithin beides θεάνθρωπος war, erforderte sein Mittleramt. (Wolleb can. 11—13).

## §. 379.

### Besondre Bestimmungen.

#### A. Assumtio naturae humanae.

##### a) Assumtio im engern Sinn.

Was die einzelnen Momente der Incarnatio betrifft, so unterscheiden die meisten (wie z. B. Wendelin) gut und richtig den Akt der Menschwerdung, die assumtio (oder auch „formatio“) naturae humanae von dem aus

Digitized by Google

dieſem Akt folgenden Reſultat oder Zuſtand, d. h. der unio personalis duarum naturarum. (Van Til ähnlich effectus unionis und tempus unionis, d. h. conceptio). Zur assumtio gehört die conceptio, die formatio corporis, die animatio und als consequens die nativitas. (Minder logiſch Wolleb: 1) conceptio a) formatio naturae humanae, b) assumtio, c) unio personalis, α) materia, β) forma, γ) effecta; 2) nativitas). — Was alſo erſtlich den Akt, die assumtio, und zwar die assumtio im engern Sinn, betrifft, ſo gelten die Sätze (Wolleb lib. 1, cp. 16 can. 1 de assumt. Ryſſen. loc. 11, 11 u. v. a.). 1) Christus assumsit non hominem sed humanitatem, non personam sed naturam, d. h. nicht ein concretum oder subsistens, womit er ſich verbunden hätte, ſondern ein abstractum, eine Form, eine Seynsweiſe, einen Complex von Proprietäten, die er zu den ſeinigen machte. Ryſſen. 11, 16: In Christo non sunt duae naturae completae quoad subsistentiam. Daher folgt der höchſt wichtige Satz (Wendel. I, 15, 3, expl. 1): Unio immediata est inter personam τοῦ λόγου et naturam humanam; mediata est inter naturam divinam et naturam humanam. Es ſind nicht die beiden Naturen mit einander verbunden worden (weder als concrete Subſiſtenzen, was ſie nicht ſind, noch als als abstracta, welche nicht verbunden werden können), ſondern die Perſon des Sohnes Gottes hat eine neue Beſchaffenheit oder Seynsweiſe angenommen. Worin nun dieſe humanitas beſtand, wird näher explicirt: 2) assumsit non tantum verum corpus et animam sed et proprietates essentiales. (Vgl. Mares. foed. 18, 19). Will ſagen: er blieb nicht etwa, wie Apollinaris lehrte, der Form nach ewiger Sohn Gottes, und verband etwa bloß eine Menſchenſeele und einen Menſchenleib mit ſich, ſodaß der Logos die Stelle des νοῦς vertreten hätte; ſondern er nahm vor allem ſelber die propriet. essent. nat. humanae an, d. h. die räumlich-zeitliche, kreatürliche Beſchränktheit; oder wie wir es ausgedrückt haben: er beſtimmte ſich, menſchliches Lebenscentrum zu ſein. 3) Er nahm aber nicht



Digitized by Google

bloß die substantiellen Proprietäten der menschlichen Natur, sondern auch accidentelle (erst durch den Fall entstandene) an, jedoch von den letzteren nicht alle, nämlich nicht die Eigenschaften der Sündlichkeit, sondern nur die Folgen der Sünde: **assumsit infirmitates, non damnabiles, sed inculpabiles** (die ἀναμαρτησία der lutherischen Theologen) und daraus folgt 4) **assumsit affectus nostros, sed ab omni ἀταξίᾳ aut proclivitate in malum immunes.**

Anm. 1. Aus Satz 2 folgt, daß der Kreatianismus auf die Person Christi nicht angewendet werden konnte.

Anm. 2. Bei Satz 4 kann die Frage aufgeworfen werden, ob Christus ein besondres Temperament hatte. Vgl. darüber §. 356 Anm.

## §. 380.

### b) Concomitantia und consequentia der assumtio.

Die **assumtio humanae naturae** äußerte sich sofort in weiteren Akten. Gleichzeitig mit der assumtio, mit dem Eingehen in die Zeitform, trat die **conceptio** ein. D. h. indem der ewige Sohn Gottes in Zeitform einging, fing er im ersten Augenblick seiner zeitlichen Existenz sofort an im Schooße der Jungfrau **embryobildend** zu wirken. (**Petr. Mart. l. 17, 2: Sumsit e terra corpus animale in utero Virginis**). Er ward ja nicht bloß **zeitlich**, sondern eben **Mensch**, und begann **so** in der Zeit zu existiren, wie ein **Mensch** zu existiren beginnt, als Centrum eines Embryo. [Wendelin giebt in Betreff der conceptio die nähere Bestimmung: „**Subjectum conceptionis est persona Christi tota, etsi non totum personae**“ d. h. non natura divina, sed natura humana assumta; eine haarspaltige Distinktion, die etwas wahres will; nämlich daß der **in Menschheitsform eingegangne** Logos empfangen wurde, nicht der Logos schlechthin. Nur das „totum“ ist irreführend, als ob die beiden Naturen zwei **Theile** wären]. Wichtiger ist die bei den meisten scholastischen Dogmatikern sich findende Bestimmung: **Spiritus sctus non**

Digitized by Google

materialis sed efficiens causa est conceptionis Christi; non de substantia sed de potentia ejus, non generatione sed benedictione et jussione. (Wolleb). Der h. Geist vertrat schlechterdings nicht Vaterstelle, zeugte nicht, schuf auch nicht ein Embryon oder eine Samenfaser, sondern bereitete nur den Schooß der Jungfrau heiligend zu. (Ryssen. 11, 26: Spir. Sctus se hic habet non materialiter, sed efficienter, non σπερματικῶς sed δημιουργικῶς, ut conceptus sit ex Spiritus potentia, non ex substantia, non generatione sed benedictione. Aehnlich schon Petr. Lomb. III, dist. 4). Forma conceptionis consistit, α) in sanguinis beatae Virginis per Spiritus scti virtutem praeparatione et sanctificatione, β) in corporis formatione (per Filium). Die corporis formatio bildet also den einen Theil der conceptio, doch so, daß sie, im Augenblick der conceptio beginnend, von da an sich fortsetzte. In Betreff ihrer wird, im Gegensatz zur doketischen und mennonitischen Lehre, daß Christus einen ätherischen Leib vom Himmel mitgebracht habe, bestimmt: materia corporis formandi erat sanguis beatae Virginis; so Wolleb, Wendel. 1, 14, 5 expl. 6, v. Til p. 159 u. a. Burm. V, 8, 8; Wyttenb. loc. 8, §. 878 schol. 1. Piktet 8, 9, 4, Mares. foed. 18, 21; Ryssen. 11, 27 und 32 controv. 1 (wo sanguis im weiteren Sinn, als Geblüt, mit Einschluß der ovula, zu nehmen ist). Die sonderbare Ansicht Einiger (z. B. Wolleb's): Christi corpus simul et semel, non successive, ut aliorum hominum corpora, perfectum fuisse; alioquin conceptus esset non Christus homo sed embryo, beruht auf der wunderlichen Voraussetzung, daß ein menschlicher Embryo kein Mensch sei, und wird von Vielen ausdrücklich verworfen. (Z. B. von Ryssen. 11, 28). An die corporis formatio schließt sich die animatio; der Menschgewordne beseelt seinen Leib in der Form einer ächten Menschenseele. (Pict. VIII, 9, 3: animam etiam ei adscribit Spiritus s. intelligendi et volendi facultate praeditam, et omnes affectus naturales et inculpabiles, ut gaudium, moerorem, iram, amorem, zelum, metum; verus itaque fuit homo Christus, non



Digitized by Google

inane hominis simulacrum). Es fand vom Augenblick der conceptio an bei Christo die nämliche natürliche Wechselwirkung statt zwischen Leib und Seele, wie bei allen Menschen. — Zu bemerken ist aber, daß Christus selbst, resp. der zum menschlichen Lebenscentrum gewordene Sohn Gottes selbst es ist, der seinen Leib belebt und beseelt. Siehe §. 381 Anm. 2. (Falsch und abweichend lehrt Polanus — siehe Anm. 2 unseres Paragraphen — daß für Christum eine Menschenseele durch den h. Geist geschaffen worden sei). — Das consequens der assumtio nat. hum. ist die nativitas, die ächtmenschliche Geburt. Hier wird (van Til u. a. bes. Wolleb 1, 16 de nativ. can. 6) vor allem bestimmt, daß Maria salva virginitate geboren habe (ohne Verlust ihrer seelischen Jungfräulichkeit, nicht als eine gefallene, sondern als eine Magd Gottes), sodann aber, daß sie nach Luk. 2, 22 f. vergl. mit Ex. 13, 2 nicht utero clauso geboren habe. Virginitas enim (Wolleb) non in eo consistit, quod uterus ejus in partu non apertus sit, sed quod a viro non cognita sit. Endlich: Mariam post partum quoque Virginem mansisse, nec conjugium ejus cum Josepho in prolis generatione constitisse. Wolleb can. 7, und sehr entschieden schon Zwingli. (Vgl. Conf. Helv. post. 9 „natum ex Maria semper virgine"). Hieran reihen sich denn einige weitere begriffliche Bestimmungen, die von Wichtigkeit sind (besonders bei Wolleb p. 78 ff. de nativ. can. 1 ff.). 1) Nativitas non est humanitatis sed Christi hominis, non naturae sed personae. Eine einfache Folgerung aus der richtigen, reformirten Fassung des Begriffs der Naturen. Die humanitas oder hum. nat. ist ein abstractum, ein Complex von Proprietäten, der nicht erst geboren zu werden brauchte! Die menschlichen Eigenschaften brauchten nicht erst geboren zu werden, und werden überhaupt nicht geboren. Sondern der Mensch Jesus, die Person, welche diese Eigenschaften zu den ihrigen gemacht hatte, ist geboren worden. Nun entsteht aber eine zweite Schwierigkeit. Christus ist ja von Ewigkeit gezeugt. Allerdings. Das verträgt sich ganz gut mit seiner zeitlichen Geburt: 2) Duae

Digitized by Google

sunt generationes (das Wort doppelsinnig genommen) aeterna una qua genuit eum pater, temporalis altera, qua natus est ex Virgine; d. h. Christus ist in der Zeit überhaupt gar nicht gezeugt; gezeugt ist er in der Ewigkeit, wo zeugen nicht im menschlichen Sinn zu verstehen ist. Menschliche Zeugung wiederum kömmt dem ewigen Sohn Gottes gar nicht zu. Sondern: gezeugt im göttlichen Sinn ist er von Ewigkeit zum ewigen Sohne Gottes, und nachdem er Mensch geworden, ist er in der Zeit als Mensch geboren zum Sohne der Jungfrau. Daher duae filiationes (Sohnschaften) quarum altera Patris, altera Mariae filius existit. (Vgl. Mares. foed. 19, 4. Polan. 6, 12, pag. 653). Weil aber eben er, derselbe Christus, ewiger Sohn Gottes und in der Zeit als Mensch geboren ist, so ergeben sich noch folgende zwei Sätze (Wolleb can. IV und V): 3) Non duo filii, sed unus filius, non ἄλλος καὶ ἄλλος sed ἄλλο καὶ ἄλλο. 4) Maria non tantum Χριστοτόκος, ut Nestoriani voluerunt, sed et Θεοτόκος appellanda est. Oder wie Wendelin I, 14, th. 5, expl. 1 distinguirt: est mater Dei, non mater divinae naturae, denn die nat. divina sei etwas an Gott, in Deo, was aber nicht geboren werden könne.

Anm. 1. Die virginitas Mariae post partum ist weniger ein Dogma, (doch vgl. Conf. Helv. 9, „semper virgine") als ein Satz, der sich für jeden zarterfühlenden Sinn aus dem Schicklichkeitsgefühl ergiebt. (Ryss. 11, 30: Beatam virginem Mariam etiam post partum semper virginem mansisse, non quidem expresse dicitur in Scriptura, sed pie tamen creditur, ex veteris ecclesiae consensu. Probabile quippe est, uterum illum, in quo Servator noster vitae suspicia accepit, tanto hospite ita consecratum fuisse, ut intacta virgo semper manserit). Sollte die Jungfrau, die gewürdigt war, den menschgewordenen Gottessohn zu tragen, denselben Leib dem zwar an sich nicht sündlichen, wohl aber durch die Sünde abnorm gewordenen geschlechtlichen Triebe zum Werkzeug hingeben? — Die uralteste Tradition der christlichen Kirche sagt, daß Joseph ein ältlicher Mann war, und die „Brüder Jesu" als Kinder einer frühern Ehe der Maria mitbrachte. Daß der von Jesu in der Schrift gebrauchte Ausdruck πρωτότοκος nicht beweise, Maria habe nachher noch Kinder

Digitized by Google

geboren, haben schon Ryssen. und Wolleb tüchtig bewiesen. Col. 1, 15 bezieht sich der Ausdruck auf die generatio aeterna, Röm. 8, 29 auf die electio, wonach Gott erst Christum zum Heiland, dann die an ihn gläubigen um seinetwillen erwählt hat; Col. 1, 18 auf die Auferstehung, wonach Christus der Erstling der vom Tode befreiten Menschheit ist; Luk. 2, 7 besagt der Ausdruck nur, daß Maria zuvor kein anderes Kind, namentlich keine Tochter geboren; daß also Jesus ein בְּכוֹר ein männlicher Erstgeborner im theokratischen Sinn (der dem Herrn geheiligt sein sollte) war (vgl. Luk. 2, 23), ganz wie Num. 18, 16, wo ja auch jedes männliche, was die Mutter bricht, Erstgeburt heißt, mögen nun noch Geschwister nachkommen oder nicht.

Anm. 2. Wir haben zu unterscheiden: A) Subsistenz und Substanz im scholastischen Sinn. Wir müssen der menschlichen Natur als einem Complex von Proprietäten durchaus eine ihr eigne Subsistenz (Existenz, Hypostase) absprechen. Dagegen hat sie eine Substanz oder essentia in dem Sinn, wie auch abstracta eine essentia haben, nämlich einen begrifflichen Inhalt, einen wesentlichen Inhalt. In diesem Sinne sagt z. B. Polanus (6, 12): „Natura divina est essentia divina, qua Christus Patri et Spiritui Sancto coessentialis est. Natura humana est essentia seu substantia humana, qua Christus nobis hominibus coessentialis est. A Paulo dicitur forma servi. In diesem Sinne sagen wir: es gehört zur substantia der menschlichen Natur, räumlich-zeitlich zu sein; hingegen sündlich oder unsündlich zu sein, gehört zu den Accidenzen der menschlichen Natur. B) Substanz im scholastischen und Substanz im modernen (nach-cartesianischen) Sinn. Das Wort Substanz kann neben diesem scholastisch abstrakten Sinn auch in modernem concretem Sinn gesagt werden, wo es soviel ist, als: ein subsistirendes (z. B. die Seele ist eine Substanz, die Luft ist eine Substanz). Substanz in diesem modernen Sinn ist = subsistentia im scholastischen Sinn. In diesem Sinn kann die menschliche Natur Christi natürlich nicht Substanz genannt werden. Denn die nat. hum. ist und bleibt ein abstractum, ein Complex von Eigenschaften. Zu ihr gehört das „einen menschlichen Leib haben," das „eine menschliche Seele haben," „einen Willen haben," „zeitlich-räumlich sein." Wohl aber kann C) von der menschlichen Natur als abstr. unterschieden werden eine menschliche Substanz in Christo, nämlich eben die Substanz, zu der der ewige Sohn dadurch geworden ist, daß er die menschliche Natur (als abstractum, die menschliche Seynsform) annahm. Oder: die menschliche Individualität, zu der der Logos

Digitized by Google

wurde. Diese menschliche Substanz ist aber nur nicht etwa ein Stück oder Theil Christi, sondern der ganze menschgewordene Christus selbst. D) Und hier ist endlich zu unterscheiden die geistig seelische Substanz, d. h. das menschliche Lebenscentrum zu dem der Logos geworden, von den materiellen Substanzen seines Leibes, die er als menschliches Lebenscentrum zur Bildung und Erhaltung seines Leibes verwendet hat. Für letztres ist der eigentliche Ausdruck bei den Scholastikern Caro Christi (so Gisb. V. de adorat. Christi I, p. 527. Ryssen. 11, 32 u. a.). Nun ist sogleich hier im voraus zu bemerken, daß nicht alle reformirten Dogmatiker sich durchweg im Sprachgebrauch treu bleiben. Eigentlich und ihrer eignen ausdrücklichen Definition nach wollen sie mit dem Worte natura humana überall nur das abstractum bezeichnen (vergl. den folgenden §.). Allein es finden sich doch einzelne Stellen, wo sie — für caro oder auch für das, was wir so eben menschliche Substanz oder Individualität genannt haben — auch für dies, das concretum, den Ausdruck nat. hum. brauchen. So nennt Wolleb p. 72 die Bildung der Leiblichkeit Christi formatio naturae humanae. So sagt Wendelin I, 14, 5 expl. 4: hum. nat. constabat corpore perfecto et anima rationali. Der Gegensatz gegen die lutherische Auffassung kam also nicht zu völlig klarem Bewußtsein. Vgl. Burm. V, 8, 14 f. wo er von einem aus der pers. div. und nat. hum. entstehenden „compositum" redet. Vgl. ferner §. 384 die Stelle von der excell. humanae Christi naturae, wo nat. hum. = menschliche Individualität Christi. So Conf. Belg. 19 divina natura semper humanae, etiam in sepulcro jacenti conjuncta remansit, wo hum. nat. = caro gebraucht ist. Positiv falsch und unreformirt redet Polan. 6, 14 von einer miraculosa humanae naturae Christi productioa Spiritu Sancto, und führt erläuternd fort: qui (spir. sctus) virtute et potentia sua divina corpus ex praeparato sanctificato et foecundato sanguine virginis Mariae formavit, animam vero simul e nihilo creatam corpori infudit, ita ut ipso conceptionis articulo perfecta fuerit humana Christi natura, corpore et anima rationali constans. Dies ist deutlich die positiv falsche Lehre von der menschlichen Natur als einem concretum. Vgl. Polan. 6, 15: Non assumsit naturam humanam, consideratam ut est communiter in omnibus individuis (die Natur der Menschen) sed naturam humanam singulariter in uno certo individuo consideratam (eine menschliche Natur im concreten Sinn). Wie Polanus hieraus denn auch unreformirte Consequenzen

Digitized by Google

ziehe, siehe z. B. §. 381 Anm. 2, und §. 388 Anm. Ebenso unklar, wie Polanus, ist Wolfg. Musculus. Er betont zwar (p. 146) daß es nicht heiße Verbum carnem suscepit aut sibi conjunxit, sed: Verbum caro factum est. Amplius quiddam est fieri carnem, quam assumere aut conjungere sibi carnem; die Schrift sage nicht: „der Vater ist Sohn geworden," wohl aber „das Wort ist Fleisch geworden." Aber wenn nun Musculus (p. 145) sagt: Dictione carnis significatur nobis, non unum tantum illum hominem, quem virgo peperit, in hanc esse coadunationem a Verbo assumtum, sed ipsam humani generis naturam, so lautet dies weniger so, als habe der Sohn Gottes die Natur der Menschen — das Abstraktum — angenommen; vielmehr liegt in den Worten: non unum tantum illum hominem etc. die deutliche Voraussetzung, daß der Logos zunächst einen filius Mariae — ein concretum — mit sich vereinigt habe. Und so erklärt Musc. pag. 146 dann den Satz: Verbum non carnem sibi conjunxit, sed caro factum est, doch wieder so: Verbum caro factum dici potest, propterea quod non simpliciter carnem nostram assumsit, sed illi sese unitate personae conjunxit. Also doch die gleiche nestorianische Anschauung, wie in der Concordienformel. Consequent ist es, wenn Musculus die ächt-calvinische Formel: Christus caro factus est, verwirft (pag. 145) oder wenn er (pag. 150) sagt: homo ille, quem Virgo peperit non solum homo, sed propter conjunctionem Verbi Deus erat et homo. — Auch in der Schrift der Heidelberger Theologen über die Person Christi 1574 findet sich der Ausdruck von den beiden Naturen als „zwei Theilen." Vgl. darüber mein Dogm. vom h. Abendm. Theil II, S. 636 und 637 f. — Am klarsten dagegen und am bewußtesten hat Zanchius jenen Gegensatz aufgefaßt (Zanch. de incarnatione filii Dei libb. II. Heidelb. 1593). Er geht aus von Phil. 2, 5 ff., erklärt die μορφὴ (pag. 17): Μορφὴ addit essentiae et proprietatibus essentialibus et naturalibus alia etiam accidentia, quae veram Dei naturam sequuntur, et quibus quasi lineamentis et coloribus οὐσία et φύσις conformantur atque depinguntur. Μορφὴ θεοῦ est gloria, majestas, divinus splendor etc. — (Pag. 22): Apostolus, quod dixerat μορφὴν θεοῦ, postea vocat τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. (Pag. 35): Non desiit esse Deus, sed se evacuavit omni gloria et aequalitate cum Patre. Also der Logos wird ein beschränktes Wesen. — (Pag. 37): Christus in ea assumta forma servi sese evacuavit omni sua divina gloria, omnipotentia, omnipraesentia, omniscientia. Fac-

Digitized by Google

tus est ex ditissimo pauperrimus, ex omnipotente infirmus, ex omniscienle ignarus, ex immenso finitus. (Wie herrlich iſt hier der ſcholaſtiſche Wahn von Gott als einer essentia simplex et immutabilis überwunden!) Pag. 22: Natura assumta non fuit pars personae assumentis. Zanchius leugnet nicht den dem Apollinaris entgegengeſtellten Satz: assumsit animam humanam et corpus humanum cum omnibus utriusque proprietatibus (pag. 43) aber er hält ernſtlich und wahrhaft an der Anhypoſtaſie der nat. hum. feſt; pag. 46: σχήματι i. e. a figura formaque corporis nempe vere humani, et a figura seu forma totius vitae, quam inter homines vixit... a totius vitae humanae forma et habitu. Pag. 50: Sumsit non servum seu hominem et personam aliam, sed formam ipsam i. e. naturam... Ac quod verus homo factus sit, vera humana anima et vero humano corpore praeditus (anima wird hier in ſcholaſtiſchem Sinn = mens gebraucht) hoc est certissimum, quoniam tum ex figura corporis tum ex actionibus humanae vitae . . . verus homo fuisse deprehensus est. Richtig erkennt er das Weſen des Apollinarismus (pag. 56): negabat sumsisse animam rationalem seu mentem, quod haec non fuerit illi necessaria, cum λόγος faveret officium mentis. Ebenſo das des Monotheletismus, wonach Chriſti in der Art Ein Wille zugeſchrieben werde, ut Christus tantum intelligentia divina intelligeret, unaque potentia (scil. divina) operaretur. Und hier macht er die Bemerkung, daß die Ubiquiſten non alieni ſeien ab hac haeresi. — Er acceptirt pag. 61 den Ausſpruch des Ambroſius: Seposito majestatis suae honore, humanum corpus induit. — Richtig verſteht er den Neſtorianismus (p. 66) von duabus naturis non tantum diversis verum etiam tanquam per se subsistentibus und ſtellt ihm ſpäter (p. 138 und 141) die Lehre entgegen: Unigenitus Filius Dei non inhabitavit in homine quasi antea formato, sed ipse ἀληθῶς et οὐσιωδῶς factus est homo, scil. in sua ipsius hypostasi subsistere fecit carnem, animatam anima rationali et intellectuali... Sicut ab aeterno subsistit in forma Dei, ita incepit subsistere et in aeternum subsistit in forma servi, et idem Filius Dei filius etiam hominis est. ... Fundamentum totius haereseos Nestorii fuit, quod putavit hominem quendam extra personam τοῦ λόγου, in utero virginis creatum et conceptum fuisse, ac tunc demum assumtum fuisse a λόγῳ et ei associatum et agglutinatum. Daher rede Neſtorius von einem „homo

Digitized by Google

assumtus" — (jawohl, mit der Concordienformel!) Dagegen sei die orthodoxe Lehre des reformirten Bekenntnisses diese: Non extra suam personam creavit hominem ὁ λόγος, sed in se ipso creavit et creando assumsit. Nestorius non intellexit: Verbum caro factum est. — Pag. 144: Ac proinde cum Maria genuerit non naturam sed personam, Deum genuisse non minus quam hominem, vere et orthodoxe dicitur. — Pag. 146: Falsum est, quod assumebat Nestorius: ubi diversissimae actiones, ibi diversa esse supposita seu ὑφιστάμενα. Und hieraus widerlegt denn Zanchius (pag. 147 ff.) die Ubiquitätslehre. — Endlich pag. 150 stellt er die Frage: Annon anima et caro in Christo, per se consideratae, sunt substantia quaedam rationalis naturae? Er giebt zu: substantia universalis, sicut genus et species; nicht aber substantia particularis, sicut hic homo. Petrus. Und zwar, quia in persona τοῦ λόγου existit caro et anima Christi, non autem per se. Quid autem subsistit in ea anima et et corpore? Persona τοῦ λόγου. (Ueberall ringt sich die alte ächte cyrillische Anschauung durch!) Pag. 152: Persona filii Dei, ut res perfectissima ac per se subsistens, traxit ad se rem imperfectiorem omni propria subsistentia carentem, ut in se existeret. Dabei verweist Zanchius ausdrücklich auf Stellen des Cyrillus. — Und so stellt Zanchius folgende Thesen auf: 1) Filius Dei Deus sumsit verum corpus vere humanum, veraque anima humana praeditum (es ist sehr significant, daß die anima nur als ein zum corpus hinzugehöriges erscheint; die anima wird nicht als Ich noch als Centrum gedacht, sondern als der vom Logos ausgehende den Leib bildende und beseelende Hauch, und als die hieraus sich entwickelnde νόησις und mens). 2) Daß Christus auch die defectus humanae naturae annahm, 3) Tametsi vero Filius Dei verum corpus, vera humana anima praeditum, cum omnibus essentialibus ac naturalibus utriusque proprietatibus, adde et defectibus, sumsit: non ideo tamen vel personam vel ὑφιστάμενον sumsisse dicendus est, sed naturam, und zwar nicht nur die Natur der Menschen in abstracto, sondern naturam ἐν ἀτόμῳ, i. e. quae existat in certo individuo, quod tamen nunquam per se et nusquam nisi in assumente exstiterit (will sagen: die Natur der Menschen kam Jesu zu in bestimmter individueller und persönlicher Färbung; er nahm sie so an, daß er ein bestimmter Mensch mit der und der ihm eigenthümlichen Individualität und Begabung wurde). Soviel über Zanchius. Nur das Eine muß, um der Relation aus dieser merkwürdigen Schrift die

Digitized by Google

Krone aufzusetzen, beigefügt werden, daß schon Zanchius die Erkenntniß ausgesprochen hat, Eutyches habe die Grundvoraussetzung von den beiden Naturen als zweien ὑφισταμένοις mit Nestorius getheilt. Pag. 67: Ambiguitas altera in eo (Eutyche) est, an ante adunationem tam humana quam divina subsisterit per se, sicut et Nestorius sensit, an vero secus. Ex iis, quae jam retulimus ex Vigilio de corpore e coelis delata, sensit substitisse; si vero sensit Christum habuisse corpus phantasmaticum. [bloß post adunationem!] non vere substitit. Pag. 71 sagt er, der Eutychianismus habe geruht, bis er in Schwenkfeld und den Ubiquitariern wieder aufgetaucht sei; notanda vero est causa erroris in hoc mysterio de duabus in Christo naturis, qua adducti et Nestorius et Eutyches in contrarias sententias et utrasque falsas abierunt. Fuit enim una et eadem causa, sed diverso modo usurpata. Causa haec fuit, quia uterque hoc assumsit principium tanquam per se notum: unaquaeque natura, hoc est substantia perfecta, hypostasin habet, qua subsistat. — Nach solchen Zeugnissen wird man wohl nicht behaupten dürfen, der von mir behauptete und nachgewiesene Unterschied zwischen der reformirten und lutherischen Grundanschauung von der Person Christi sei ein von mir ersonnener. Gott Lob, der alte reformirte Theologe der Reformationszeit, Zanchius, kannte ihn auch schon, und mit Bewußtsein, und vollständig.

## §. 381.

### B. Unio personalis.

#### 1) Materia unionis.

Fragt man nach dem Resultate der assumtio humanae naturae, also nach der zuständlichen Beschaffenheit des Menschgewordenen, so antworten die reformirten Dogmatiker mit der alten Kirche: es ist Eine persona, von welcher zwei naturae prädicirt werden müssen, oder: „personalis unio duarum naturarum.“ Es wird nun erst von der materia dieser unio (was darunter zu verstehen sei), dann von ihrer forma, endlich von den effectis geredet. 1) Materia. Hier ist nun der Hauptpunkt, wo die reformirten Dogmatiker durch scharfe Bestimmungen jenem im Mittelalter eingerissenen und in der lutherischen Confession beibehaltenen

Digitized by Google

Mißverständniß des Wortes Natur, φύσις, vorbeugten. Sie unterscheiden nämlich (Wolleb 16, 6; Wendel. I, cp. 15, 3; cp. 16, 3 expl.) die beiden Naturen, natura hum. oder humanitas und natura divina oder deitas, als nomina abstracta von den Benennungen, die der Person Christi je nach einer oder der andern ihrer Naturen beigelegt werden (wie homo, Deus) als den nominibus concretis und dulden nicht, daß man die Ausdrücke natura humana, divina auch als concreta brauche. (Wendel. Concreta nomina in doctrina de persona Christi sunt nomina personam, duabus naturis constantem, denotantia, cujusmodi sunt: Deus, homo, filius, hominis, filius Davidis, semen Abrahae, Christus, Jesus. Abstracta nomina sunt, quae unam tantummodo naturam denotant, cujusmodi sunt: divinitas vel divina natura, humanitas vel humana natura). Nun gilt erstens der Kanon (Wendelin): Concreta nomina cum abstractis non magis licet confundere, quam personam cum naturis. Als Beispiele werden angeführt: man darf sagen Deus est passus, man darf nicht sagen: deitas est passa vel divina natura est passa. Man darf sagen: homo est aeternus oder filius hominis est aeternus, nicht aber humanitas Christi est aeterna. Man darf sagen: Deus est homo, nicht deitas est humanitas. (Man sieht hum. nat. wird ganz promiscue mit humanitas, ganz als abstr. gebraucht). Zweitens gilt (§. 379, 1) die Folgerung, daß (Wendel. I, 15, 3, expl. 1, Ryss. 11, 11) die unio personalis nicht unmittelbar eine unio duarum naturarum ist, sondern vielmehr eine unio personae divinae cum natura humana, mithin nicht eine συνάφεια zwischen zwei Existenten, sondern das Geeinigtsein menschlicher Seynsweise mit der ewigen Person und ihrem Wesen. (Ganz gemäß dem art. 19. der Conf. Belg.: personam filii unitam etc. cum humana natura. Ita ut . . . sint duae naturae in unam personam unitae). Man sieht, von zwei Naturen als concretis, die zusammenaddirt wären, ist keine Rede! sondern sehr bestimmt vom Gegentheil. Ryssen. 11, 15: In Christo non

Digitized by Google

sunt duae naturae completae quoad subsistentiam. Der Logos hat nicht eine aus einem Leib und einer Seele bestehende menschliche Individualität mit sich vereinigt, sondern ist ein aus einem Leib und einer Seele bestehendes menschliches Individuum geworden, und nun kömmt ihm göttliche Natur und menschliche Natur zu. Drittens folgt aus dem vorigen Satze, und zwar ebenfalls in einfacher Consequenz aus §. 379, 1 die Folgerung: humana natura non habet propriam subsistentiam seu ὑπόστασιν. (vgl. Mares. 19, 5. Buc. l. 2, 15 (assumsit humanam naturam purissimam, propria personalitate destitutam, in unitatem suae personae, et suam propriam naturam fecit, salvis, utriusque naturae proprietatibus), Ryss. 11, 20, controv. 2, obj. 2: Man dürfe nicht sagen Christus assumsit hominem; quoties homo dicitur Christus, nomen est non naturae, sed personae ab altera natura denominatae. D. h. sie ist nicht ein Ding, ein Seyendes; es soll unter der hum. nat. nicht ein „Theil oder Stück" an Christo verstanden werden, das mit dem Logos als dem „andern Stück" (wie Luther sagte) verbunden worden wäre. Unter der menschlichen Natur soll vielmehr ein reines abstractum verstanden werden, ein Complex vnn Proprietäten, die der Sohn Gottes zu den seinigen machte, nämlich alle die Proprietäten, Bestimmtheiten, Eigenschaften, durch deren Besitz der Mensch zum Menschen wird. Menschliche Natur soll mit einem Worte in dem ganz natürlichen, gewöhnlichen Sinn genommen werden, wie man täglich von der Natur des Demants, der Natur der Palme, des Löwen ꝛc. redet. Vgl. Ryssen. 11, 23. Die natura humana dürfe ein adjunctum und sano sensu sogar eine pars Christi genannt werden, non quasi persona Christi componatur ex duabus naturis in completis tanquam partibus proprie dictis, sed quod subsistat non in una sed in duabus naturis, unde dicitur σύνθεσις potius numeri quam partium, quia in ea res plures numero, sc. natura humana et divina, existunt. Daher wird (Ryss. 11, 24) im Gegensatze zu den lutherischen Dogmatikern, die unio naturalis animae et corporis in unam naturam

Digitized by Google

humanam, unterschieden von der unio personalis duarum naturarum in unam personam. Indem er Menschenseele ward und dann, in den Schooß der Jungfrau eingegangen, sich den Stoff zu einem Menschenleibe assimilirte, entstand die unio naturalis zwischen seiner Seele und seinem Leibe als zwischen zwei Theilen (daher eine „unio morte separabilis"). Dagegen ist die unio personalis, wornach ihm das „Gott seyn" und das „Mensch seyn" zukömmt, eine unio inseparabilis, nicht zweier Theile, sondern zweier Complexe von Proprietäten.

Anm. 1. Viele Dogmatiker (Wolleb can. 1, Wendel. 1, 15, 4, expl. 4 instantia 3, Pictet, 8, 10, 2 u. a.) begegnen dem Einwurfe, daß die menschliche Natur Christi inferior sei im Vergleich zur Natur der andern Menschen, weil sie keine peculiaris ὑπόστασις hatte, finden jedoch in der Regel die richtige Lösung nicht. Die Sache ist ganz einfach. Auch die menschliche Natur der andern Menschen hat ja keine peculiaris subsistentia! Wo existirt sie denn? In jedem wieder ganz! Es gibt ja überhaupt keine andre menschliche Natur für Christum und keine andre für die übrigen Menschen! Oder existirt etwa in jedem Topas eine besondre „Natur des Topases —"? Es giebt also überhaupt nur Eine menschliche Natur, bestehend aus den Proprietäten, die jeden Menschen zum Menschen machten und auch Christum zum Menschen machten und machen. Es wäre also purer nonsense, zu sagen: „Christi menschliche Natur" sei inferior natura reliquorum hominum, oder „Christi menschliche Natur" entbehre der Subsistenz. O nein, α) die Eine menschliche Natur, die es giebt, existirt in allen Menschen und auch in Christo. β) Zu den übrigen Momenten der menschlichen Natur gehört auch, daß das Subjekt, von dem menschliche Natur prädicirt werden soll, Persönlichkeit (nämlich menschliche in zeitlich-räumlicher Form verstrebe) besitze. Jeder Mensch besitzt menschliche Persönlichkeit. Auch der menschgewordene Sohn Gottes besaß und besitzt diese menschliche Persönlichkeit. [Nicht aber die menschliche Natur besitzt Persönlichkeit!] — (Pictet dagegen will vom Begriff der Persönlichkeit aus helfen, und definirt Persönlichkeit als ein nihil, als einen bloßen modus substantiae, quo illa cum nulla re unitur: Daher komme der humanitas, wo sie cum nulla re unitur, Persönlichkeit zu, wo sie aber cum persona divina unitur, komme ihr keine zu!)

Anm. 2. Höchst interessant ist, schon vorläufig zu beobachten, wie die lutherischen Dogmatiker sich zu dem Satze verhalten: nat. humanum

Digitized by Google

non habere peculiarem subsistentiam. Ganz umgehen konnten sie ihn nicht, da er Erbgut der patres war. Allein sie legten, wie die Scholastiker, ihn auf eine Weise aus, wobei die ganze Voraussetzung von zwei Naturen in concretem Sinn zu Tage kam, und der Satz selbst in sein Gegentheil verwandelt wurde. a) Schon der Grund oder Beweis den Hollaz für den Satz anführt, zeigt dies: Si humana natura propriam retinuisset subsistentiam, duae in Christo forent personae. Die menschliche Natur hat also ursprünglich eine eigne Subsistenz gehabt, und zwar in so vollem Sinn, daß sie sogar eine besondre Person neben dem Logos war und geblieben wäre, wenn sie nicht ihre ganze eigne Existenz aufgegeben hätte. Ganz die Ansicht des Eutyches: ἐκ δύο φύσεων! b) Freilich wird dies „ursprünglich" nicht als ein zeitliches gedacht — vgl. dagegen Gerhard bei Schmid S. 247 — aber so hatten es auch Nestorius und Eutyches nicht gedacht. Ganz daß begrifflich die nat. hum. als ein besonderer Theil in Christo gedacht wurde. Und dafür spricht gerade jene Stelle Gerhards. Er sagt, temporell, seien zusammengefallen a) carnis ex massa, a Spiritu s. segregata et sanctificata, formatio, b) carnis formatae animatio, c) carnis animatae in subsistentiam λόγου assumtio. Dem Begriffe nach ist also die caro animata vor der assumtio als selbstständig denkbar. Nicht der Logos bestimmt sich, menschliches Lebenscentrum zu sein, und eine caro zu formiren und selbst zu beseelen (wie nach reformirter Lehre). Sondern der Logos vereinigt sich mit einer caro formata et animata, wenngleich in demselben Zeitmoment, wo die formatio und animatio geschah. Vergl. dagegen z. B. Petr. Mart. loc. 17, 2: Ut Adamus habuit non solum corpus e limo fictum sed etiam celestum animum, ita Christus non solum complectitur naturam divinam, quae fuit e coelo, sed etiam corpus animale, quod e terra sumsit (er, Christus) in utero Virginis. Interessant ist, daß Polanus, welcher (siehe oben §. 380 Anm. 2) die beiden Naturen ganz in lutherischer Weise als concreta faßt, auch die Anhypostasie der nat. hum. ganz in lutherischer Weise erklärt. Non assumsit personam, id est: naturae rationalis individuam perfectamque substantiam, quae non in alio sustentata, sed per se sua propria subsistentia subsistens dependentiam non habet. c) Noch deutlicher ist, was Quenstedt III, 77 sagt. Er will nicht geradezu zugeben, daß die nat. hum. schlechthin ἀνυπόστατος sei; sie sei ἀνυπόστατος nur insofern, als sie perse et secundum proprium personalitatem non subsistit; zugleich aber sei

Digitized by Google

sie ἐνυπόστατος, sofern sie in alio subsistit et alterius hypostaseos particeps facta est. Die menschliche Natur hat also Antheil an der Subsistenz des Logos bekommen. Nestorianische Voraussetzung, eutychianische Folgerung.

## §. 382.

### 2) Forma unionis personalis.

2) Forma unionis. Was die unio immediata personae divinae cum natura humana betrifft, so finden sich bei den reformirten Dogmatikern (Wolleb I, 16, 3: Bucan. loc. 2, 14 und 17; Pictet 8, 10, 5; Ryssen. 11, 20, controv. 1 u. a.) folgende Bestimmungen. Humana natura filio Dei unita est, α) non συνουσιωδῶς, ut personae divinae sunt unitae (Pictet: non unio est personarum in una essentia, sed unio duarum naturarum in una persona), β) non οὐσιωδῶς καὶ δραστικῶς, essentia et virtute, ut essentia Christi omnibus praesens est (als ob der Logos in einem Menschen Jesus so gegenwärtig wäre, wie er nach seiner Allmacht und Allgegenwart in allen Wesen gegenwärtig ist), γ) non μυστικῶς (oder inhabilitationis Buc.), seu praesentia gratiae tantum („unio person. multum differt ab unione mystica et gratiae fidelium cum Christo" Pictet). Soweit ist sie mit Arten der unio oder praesentia, die demselben Subjekte, dem Logos, aber in Bezug auf andre Objekte, zukommen, verglichen und ungleich befunden. Noch weit weniger kann sie mit unionibus endlicher Wesen untereinander verglichen werden. Sie ist δ) non φυσικῶς, ut forma et materia uniuntur, sodaß die menschliche Natur die essentielle und wesentliche Erscheinungsform der göttlichen wäre, wie die Pantheisten wollen, wonach die Menschheit die Wirklichkeit der Gottheit, diese die Wahrheit jener wäre. Der Gegensatz von Form und Materie ist ein ganz anderer als der von Form und Wesen, und vollends ein andrer, als der von uns in Anwendung gebrachte von Wesen und nicht-wesentlicher, sondern freiwillig angenommener neuer Existenzform (nicht Er-

Digitized by Google

ſcheinungsform). ε) non instar duarum partium (wie Bukan wieder eintheilt: non commixtionis, ut quando aqua vino miscetur, non combinationis, sicut duo asseres conjunguntur, non denique compositionis, qua ex duobus surgit tertium quiddam) „sed concipiendum est, personam divinam assumsisse naturam humanam“ (Pict.) mithin: ζ) non παραστατικῶς, per assistentiam, „eo modo ac nauta est in navi, quam regit et movet,“ oder qualis erat unio angelorum cum assumtis corporibus und η) non σχετικῶς (oder unione consensus Buc.) ut amicus amico, quorum unio consistit in animorum et voluntatum consensu, und endlich ϑ) non eodem modo, ac animae et corporis unio, denn es iſt zwar nach einer Seite hin eine gewiſſe Analogie da („in primis in eo, quod quaecunque utrique naturae, humanae et divinae, propria sunt, ea de uno Christo dicuntur, ut de uno eodemque individuo ea omnia dicuntur, quae tum corporis tum animae sunt propria“) aber die menſchliche Natur iſt eben nicht ein subsistens neben dem Sohn Gottes, wie der Leib eines neben der Seele iſt. (Vgl. auch Buc. loc. 2, 15; Ryſſ. 11, 21. Leib und Seele ſeien verbunden als partes und als naturae incompletae, was auf Chriſtum nicht paſſe). Sondern persona divina cum natura humana unitur ὑποστατικῶς, d. h. ſo, daß die pers. div. die ὑπόστασις iſt, welche dieſe φύσις ἀνϑρωπίνη, dieſe menſchlichen Proprietäten, zu den ihren macht, vgl. Bucan. II, 14: ἕνωσις est, qua nec Deitas tota nec pars ejus aliqua humanitati Christi subjective communicata est, sed tantum humana natura a Filio Dei assumta in eandem hypostasin. Was B) die unio (das Geeintſeyn) mediata duarum naturarum betrifft, ſo wird alſo (nach §. 381) darunter verſtanden, daß dem menſchgewordenen Logos die Proprietäten ſowohl des göttlichen Weſens, als der menſchlichen Natur zukommen. Beiderlei Proprietäten ſind alſo in ihm verbunden als Proprietäten Einer Perſon vgl. §. 364 das Gleichniß vom knechtgewordenen Königsſohn), beiderlei Proprietäten ſind aber gegenſeitig



Digitized by Google

unvermiſcht in ihm vorhanden. Forma unionis (Wendel. I, 15, 4) consistit, α) in perpetua et intima divinae et humanae naturae conjunctione, quo sensu Graecis ecclesiis unio facta dicitur ἀδιαιρέτως καὶ ἀχωρίστως, β) in utriusque naturae distinctione et conservatione, unde unio facta dicitur ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως. (Ebenſo Wollebius can. 3; Pictet, 8, 10, 5, dict. 9, Endem. §. 97. Marck. lect. 19, 6. Oſterw. p. 2, sect. 2, cp. 2 u. a. m. Bucan. l. 2, 16). Wendelin: Ita humana Christi natura est [beſſer: Christus humanâ naturâ est] creatura, visibilis, palpabilis, finita [us] quoad essentiam, durationem et potentiam, composita [us] ex corpore et anima; divina natura est Deus, invisibilis, impalpabilis, infinita [us] quoad essentiam durationem potentiam, omnis compositionis expers, impatibilis, immortalis.

## §. 383.

### 3) Effecta unionis personalis.

3) Effecta unionis. — Die Folgerungen, die ſich aus der unio personalis oder der assumtio naturae humanae ergeben, ſind dreierlei. (Vgl. Wendel., Endem., Wollebius, Bukan u. a.) a) Die communicatio naturarum et idiomatum, d. h. daß von der Einen Perſon ſowohl jede der beiden Naturen überhaupt (z. B. Christus est homo, habet humanam naturam, est Deus, habet divinam naturam, oder da für Christus auch die nomina concreta, nach §. 381 eingeſetzt werden können: homo est Deus, Deus est homo) als auch alle zu der einen oder andern Natur gehörige Proprietäten ausgeſagt werden können (z. B. Christus est aeternus, omnipotens oder passus est, und ebenſo filius Abrahae est aeternus, Deus passus est). b) Die communicatio χαρισμάτων oder die excellentia naturae humanae, d. h. daß α) die menſchliche Individualität, zu welcher der ewige Sohn Gottes ſich nach Annahme der menſchlichen Natur bildete, eine pleromatiſche (im Sinn

von §. 350) d. h. eine nicht bloß sündlose, sondern auch der natürlichen Begabung nach allseitig vollkommene und vollendete war, — dona excellentia — und daß β) der menschgewordene Sohn Gottes, obgleich wahrer Mensch, doch angebetet wird — die adoratio. — c) Die communicatio ἀποτελεσμάτων (communio officii Pictet 8, 11, 7), d. h. daß der menschgewordene Sohn Gottes alle einzelnen concreten Akte oder operationes (diese heißen nämlich bei den Scholastikern ἀποτελέσματα vgl. Mares. foed. 19, 7. im Gegensatz zu den beiden ἐνεργείαις, vgl. auch Ryssen. 11, 40) so vollziehe, daß er dabei nach seinen beiden Naturen thätig ist (Wendelin I, 16, 5: communicatio seu communio apotelesmatum est consequens unionis personalis, quo opera mediatoria ad salutem nostram spectantia producit persona mediatoris secundum utramque naturam, una cum alterius communicatione agente, divina, quod divinum, humana, quod humanum est). Es ist damit nichts andres gemeint, als was im monotheletischen Streit von der Kirche festgesetzt wurde. Die ἐνέργειαι im concreten Sinn sind θεανδρικαί, d. h. jedem Einzelakte des menschgewordenen liegt zu Grunde erstlich der göttliche ewige Wille des ewigen Sohnes, wodurch dieser sich zur Menschwerdung bestimmt hat und fortwährend zum Menschbleiben bestimmt, zweitens der menschliche Entschluß des menschgewordenen. Z. B. Christus stirbt; er thut dies nicht bloß sec. hum. naturam. So wahr es ist, daß er nur durch diese die Möglichkeit des Sterbens erlangt (humana operatur, quod humanum est), so cooperirt doch sein ewiges göttliches Wesen; ja es ist die ewige Kraft seiner ewigen Liebe, die als letzter Grund dem Tod am Kreuze zu Grunde liegt, und sein menschliches Sterben ist nur Erscheinung seines ewigen Wesens (sowie beim knechtgewordenen Königssohn §. 364 jeder Akt der zu duldenden Erniedrigung, obwohl zunächst aus der Knechtsnatur hervorgehend, doch ein Akt des Königssohns und seiner ursprünglichen Gesinnung ist, welche ihn zum Verdingen als Knecht bewog). Christus aufersteht: er thut dies nicht bloß sec. nat. divinam. So wahr es ist, daß er nur als der ewige allmächtige die



Digitized by Google

Möglichkeit der Auferstehung, dieses schöpferischen Aktes hat (divina operatur, quod divinum est), so cooperirt doch dabei seine menschliche Natur; er steht nicht auf als Logos mit abgelegter Menschheit, sondern als der noch immer Mensch seyende verklärt er seinen getödteten Leib, und geht als verklärter Mensch aus dem Grabe hervor. — Die comm. naturarum et idiomatum sagt also nichts neues objektives über Christum aus, sondern normirt nur die Art, wie wir über Christum reden dürfen; die commun. χαρισμάτων enthält eine nähere Bestimmung über die qualitative Besonderheit der menschlichen Individualität Christi, wiefern sie, ohne über das menschliche (die substantia humanae naturae) hinauszugehen, doch accidentell einzig in ihrer Art war (eben nach §. 356); und die comm. ἀποτελεσμ. enthält nähere Bestimmungen über das Verhältniß der Wirkungen Christi zu seiner Person und seinen Naturen. Ehe wir diese drei Punkte näher betrachten, bemerken wir noch, daß Einige, wie van Til die comm. ἀποτελ. als Unterabtheilung unter die comm. χαρισμάτων stellen, offenbar logisch ungenau, Piktet aber (8, 11) die comm. ἀποτ, mit der comm. nat. et idiom. zusammenstellt als personam in utraque natura subsistentem betreffend und die commun. χαρισμ. (α) adoratio, β) dotes) als humanam naturam betreffend jenen beiden als eine neue Hauptklasse gegenüberstellt, was die beste Eintheilung ist. Ihr folgend, wollen auch wir nun die Sache näher im Einzelnen betrachten.

## §. 384.

### a) In Bezug auf die menschliche Natur.

Charisma, definirt Wendelin (I, 16, 6) est donum humanae Christi naturae per gratiam unionis personalis collatum. Unde charismata competunt Christo secundum solam humanam naturam. Adeoque communicatio charismatum est consequens unionis personalis, quo humana Christi natura propter unionem hypostaticam finitis

Digitized by Google

quidem, attamen excellentissimis ornata est donis. (Ebenso Ryssen. 11, 33: Charismata humanae naturae sunt dona in eam vi unionis personalis collata). Daher unterscheiden sich die charismata naturae humanae von den idiomasi naturae humanae; erstre verhalten sich accidentell zur menschlichen Natur (ein Mensch, der diese Charismen nicht hat, ist doch ein Mensch), letztre gehören zur Substanz der menschlichen Natur. Ebenso unterscheiden sich die char. nat. hum. von den idiom. nat. div., nämlich charismata, α) sunt effectus divinorum idiomatum, β) sunt finita, idiomata sunt infinita. ● Die erste Klasse der charismata sind die dotes oder dona, d. h. vor allem jene natürlichen Begabungen, mit welchen Jesus seiner menschlichen Individualität nach von Geburt geziert war, und welche wir seine pleromatische Natur genannt haben („excellentia naturae Christi humanae" oder „bona egregia, quibus hum. Christi nat. idonea esset ad magnum istud redemtionis opus" Endem. oder donorum omnium Spiritus scti communicatio Burm. V, 8, 24 oder wie der Luth. Quenstedt sagt: summa εὐκρασία, bona et aequabilis corporis temperies, summa formae venustas (?) etc.) oder die plenitudo abundantiae im Unterschied von einer bloßen plenitudo sufficientiae (Ryssen. 11, 34). Außer dieser natürlichen Begabung werden aber zu den donis auch gerechnet jene Eigenthümlichkeiten Jesu, welche demselben zufolge seiner Sündlosigkeit oder deuteroadamitischen Integrität zukommen. Zwar die omnipraesentia, omniscientia, omnipotentia kömmt Christo nach seiner menschlichen Natur (d. h. ihm, sofern er der menschgewordene ist) nicht zu; denn er hat eben, obwohl in sich der allmächtige ꝛc., in freier Selbstentäußrung sich bestimmt, homo, ens finitum zu werden und zu sein. (Ryssen. ibid. Plenitudo tamen illa non est infinita, quia humanitas infiniti non est capax.). Aber jene göttlichen Wesenheiten manifestiren sich nun in der neuen Seynsform, die er angenommen hat, und zwar in ächt menschlicher Weise. Nachdem der allmächtige Sohn Gottes sich bestimmt hat, als Mensch zu existiren, erweist er nun seine Allmacht einfach darin, daß er sich

Digitized by Google

eine menschliche Individualität bildet, die frei von der durch die Sünde gekommenen Ohnmacht, die wieder mit dem dominium (§. 345) begabt, mit der, der Idee der menschlichen Natur ziemenden Herrschaft des Geistes über die Leiblichkeit angethan ist, also — der übrigen Menschheit gegenüber — eine wunderkräftige ist in Bezug auf die Natur, und eine richterliche (pot. judicialis, Burm. V, 8, 40) in Bezug auf die sittliche Sphäre, nicht aber (Burm. V, 8, 31) eine allmächtige. Das Hervorbringen und stete Erhalten einer solchen menschlichen Individualität (resp. durch Sichbestimmen, Centrum einer solchen zu sein) ist der Akt, worin der ewige Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung seine Allmacht offenbart (vgl. §. 358) Potentia (sagt Wolleb I, 16, 16) humanae naturae ea data est, ut illa quoque angelis et hominibus superior sit; virtutem enim instrumentalem accepit edendi miracula, principali tamen potentia seu omnipotentia reservata τῷ λόγῳ, qui humanâ naturâ ut instrumento utitur. (Ganz diotheletisch vgl. §. 374). Nachdem der allwissende Sohn Gottes sich bestimmt hat, als Mensch zu existiren, erweist er seine Allwissenheit einfach darin, daß er sich als eine menschliche Individualität, frei von der durch die Sünde gekommenen Verblendung, in ächt menschlicher aber normaler Erkenntniß seiner selbst, Gottes und der Welt entwickelt. (Wolleb I, 16, 10: Christus ist seiner menschlichen Natur nach nicht allwissend, Burm. V, 8, 33. Rysseu. 11, 30, Pol. 6, 15 (Christum ipsa conceptione accepisse scientiam sine mensura, negatur) hat aber scientia donativa (d. h. Erkenntniß seiner selbst als des menschgewordenen Sohnes Gottes; Bewußtsein, der Sohn Gottes zu sein, ohne darum das allwissende Bewußtsein des Sohnes Gottes als ewigen zu haben; scientia qua humana natura divinam essentiam videt, tametsi eam non comprehendat Wolleb c. 11) scientia infusa (ungetrübte Erkenntniß des Vaters, qua Christus (NB. Christus, der menschgewordne, nicht nat. hum. als das eine Stück an Christo) a spir. scto unctus, novit quicquid ad res coelestes pertinet, et alias non nisi per gratiae

lumen videri potest Wolleb 12) und scientia experimentalis oder (Burm.) naturalis (ungetrübte Erkenntniß der einzelnen in Zeit und Raum Christo gegenübertretenden Objekte; sc. exp. est, per quam cognoscit Christus, quae lumine naturae cognoscuntur; ex causis effecta, ex effectis causas, ex contrariis contraria cet. intelligendo Wolleb 13. Diese sc. exp. „successive per incrementa sua processit“ (Polan. 6, 15); sie hat ihren Gegensatz und ihre Grenze (Wolleb 15, Pictet 8, 11, 3) in der ignorantia Christi, wonach er, wie jeder andre Mensch mit dem Nichtwissen anfing und auf jeder Stufe seines menschlichen Seyns vieles nicht wußte (in hoc enim scientiae genere — d. h. experimentali — profecisse dicitur). Zur sc. donat. und exper. sollte aber noch als drittes die scientia prophetica — Joh. 4, 18; Mt. 24 — gezählt werden). — Der allgegenwärtige Sohn Gottes, nachdem er Mensch geworden, offenbart die Kraft seiner Allgegenwart (seiner Herrschaft über den Raum) im Raum; er ist nicht omnipraesens, auch nicht multipraesens, sondern circumscriptus (Burm. V, 8, 36—37). — Die zweite Klasse der χαρίσματα bildet die adoratio Christi (oder adoratio Christi qua Mediatoris, Gisb., oder adoratio naturae humanae Wolleb u. a. oder honor Burm.) wonach der Sohn Gottes, auch nachdem und insofern er Mensch geworden und Mensch ist, doch als der ewige Sohn Gottes angebetet wird. Sowie der Königssohn Luthus, S. 364, auch nachdem er sich im fremden Lande als Knecht verdingt hat, doch von den Unterthanen seines Vaters in seinem Vaterlande als der Königssohn verehrt wird, sodaß also in seiner Person ein Knecht existirt, der eine den Knechten sonst nicht zukommende Verehrung genießt, ohne darum irgendwie minder ein wahrer und wirklicher Knecht zu sein.

Anm. 1. Nestorianisirendes Mißverständniß wäre die Annahme, als ob zwei Stücke oder Subsistenzen in Christo wären, wovon das eine — das menschliche — obwohl an sich nicht adorabilis, doch um seiner Verbindung mit dem andern willen adorirt werde. Vielmehr die

Digitized by Google

Person, die ihrer göttlichen Natur nach Anbetung fordert, wird adorirt, auch nachdem sie die μορφὴ θεοῦ abgelegt und menschliche Seynsform angenommen hat. Vgl. Burm. V, 8, 24: multo minus, quod cum Lutheranis quibusdam ipsa Christi humanitas in persona τοῦ λόγου adoranda sit, quod foret personas discerpere (deutliches Bewußtsein von der nestorianischen Natur der dem lutherischen Eutychianismus zu Grunde liegenden Voraussetzungen!) et ad Socinianos ἀνθρωπολάτρας accedere; sed quod illa persona, quae mediator est, omnino adoranda sit, ipsumque munus mediatorium divinum honorem quoque includat. Die schärfsten Bestimmungen hierüber giebt Gisb. Voet. in seiner disput. an Christus qua Mediator sit adorandus (tom. I, p. 520 ff.). Daß Christus, die persona, adorandus est, steht von vorneherein fest; die Frage ist aber: sub quo formali est adorandus? d. h. an et qualis limitatio sit addenda subjecto enunciationis, Christo, cum adoratione de eo praedicatur. Non quaeritur de adoratione Christi mediatoris, hominis, crucifici, nec quodnam sit objectum materiale adorationis, in quod tendat adoratio, nam illud esse Christum mediatorem, hominem, filium Mariae, nemo Christianus dubitat. Sed quaeritur, an Christus sit adorandus qua Deus et quidem tantum sub illo formali qua Deus, h. e. an deitas sit subjectum adaequatum adorabilitatis seu majestatis adorandae, et objectum formale adorationis, seu ratio formalis, per quam et propter quam supposito huic adoratio conveniat et tribui possit, an mediatorium munus sit ratio formalis, et essentiale, naturale ac necessarium fundamentum quod fundet (begründe) adorabilitatem, atque adeo sint plures rationes formales in eo qui adoratur, ex. gr. aeternum Deum esse, hominem redimere etc. adeo ut tot sint rationes formales et objecta formalia adorationis, quot sunt motivae seu rationes moventes (die uns zum anbeten antreiben), tot qua quot quia? Die Frage bestimmt sich hienach näher so: An una sit ratio formalis deitatis et mediationis, item an τὸ Deitas et τὸ mediare sint unum Esse, unus conceptus objectivus et formalis; magis quam humanitas et deitas unum sunt. Oder: annon adorabilitas, quae fundatur in sola divina majestate (quam alteri rei dare non potest, nisi illam deificet; quod simpliciter impossibile) sit de ratione deitatis ut sic? an vero sit de ratione mediationis ut sic? an utrumque aequaliter? an de ratione utriusque sed inaequaliter,

Digitized by Google

deitatis quidem primario per essentiam naturaliter necessario, mediationis vero secundario, participate, per gratiosam communicationem. Die Entscheidung ist: Omnes illae enunciationes restrictivae sunt absurdae, quae limitant subjectum per adjuncta, quae in tempore accesserunt Filio Dei (adjuncta inquam uti humanitas, vel passiones, relationes). Sola illa enunciatio „Christus qua mediator est adorabilis," quae limitat per actionem (mediare) aut relationem (mediator) non est absurda. — Concedimus ergo: Christus homo et mediator, in carne et cum carne, in et cum officio mediatorio est adorandus; ita ut objectum considerationis nostrae sit Christi persona cum omnibus, quae illi insunt. Aber: in eo qui adoratur duo possunt considerari, ie scil. cui honor adorationis exhibetur, et causae adorationis. Hier gelten die Sätze: Adorabilitatem esse proprietatem divinam; proprietates Deitatis non communicari humanae naturae Christi per unionem hypostaticam; gloriam deitatis differre a gloria humana et mediatoria Christi (weil die χαρίσματα differunt ab ἰδιώμασι s. oben). Folglich ergiebt sich: Christum quà mediatorem, seu sub hoc formale, quà mediator est, non esse adorabilem. Denn (außer andern Gründen) solus Deus qua talis, h. e. eo ipso quod habet divinam naturam et supremam excellentiam, est adorabilis. Die ganze Untersuchung scheint abstrus und spinös, wird aber licht und klar, sobald wir unser Gleichniß von §. 364 wieder zur Hand nehmen. Es ist kein Zweifel: Lucius hat Anspruch darauf, von den Unterthanen seines Vaters als Königssohn verehrt zu werden, auch nachdem er sich im Land des Feindes als Knecht verdingt hat. (Z. B. wenn sein Vater ihm einen in das Geheimniß eingeweihten Boten sendet, wird dieser ihn, obwohl er ihn in Knechtskleidung trifft, doch als den Sohn seines Königs ehren, und ihn nicht als einen niedrigeren, als er, der Bote sei, ansehen). Somit gilt auch der Satz: Lucius qua Retter seines Bruders ist als Königssohn zu verehren, vorausgesetzt, daß das qua hier nur den status des Lucius angeben will, in welchem seine Verehrungswürdigkeit nicht aufgehört habe. Sollte aber durch den Satz: Lucius ist qua Retter seines Bruders als Königssohn zu verehren, das ausgedrückt werden, daß die Ursache, warum man ihn als Königssohn verehren müsse, in dem von ihm übernommenen Geschäft der Rettung seines Bruders liege, so wäre der Satz handgreiflich falsch. Das Recht, als Königssohn verehrt zu werden, hat er einfach durch seine Geburt, und keineswegs erst durch sein edles Unternehmen. Im we-

Digitized by Google

ſämtlichen ebenſo wie Gisb. redet ſchon Petr. Mart. loc. 17, 4. Totus Christus a nobis adoratur, i. e. ea persona divina, quae, ubicunque sit vel adoretur, conjunctam habet humanitatem, quae a natura divina minime divelli potest Verum si adorationis ratio exploretur, ea non ab humanitate verum a divinitate petenda est.

## §. 385.

b) In Bezug auf das Verhältniß der Perſon zu den Naturen.

Die communicatio naturarum (bei den Luth. Theologen unter dem Namen „propositiones personales“ bekannt) verſteht ſich nach dem obenbemerkten von ſelbſt, ebenſo die comm. idiomatum, ſobald die Perſon, von der die Prädicate (homo, passus, mortuus; Deus, aeternus) ausgeſagt werden, mit ihrem eigentlichen Namen (Jesus Christus oder Mediator) benannt wird. Allein nun muß, nach der Einheit dieſer Perſon, auch das freiſtehen, daß ſie mit einem nomen concretum benannt werde, welches ihr gemäß einer ihrer Naturen, zukömmt. (Wolleb: communio idiom. est modus loquendi, quo de Christi persona, quocunque modo appelletur, praedicatur, quod est alterutrius naturae. Vgl. Ryſſen. 11, 37). Man muß ſagen dürfen filius hominis passus est, und ebenſogut filius Dei passus est oder natus est ex virgine oder Deus passus est; und wiederum filius Dei aeternus est und ebenſo gut filius hominis aeternus est. Denn der das Subjekt des Satzes bildende Name bezeichnet immer die Eine Perſon, von der beiderlei Proprietäten ausgeſagt werden können. (Ich muß im Gleichniß §. 364 nicht bloß ſagen können: Lucius iſt von ſeiner Herrſchaft mißhandelt worden; nicht bloß: Lucius iſt hochgeboren, ſondern auch: der Knecht des N. N. iſt hochgeboren). Und gerade dieſe Art der commun. idiom., der ſogenannte Gegenwechſel ἀλλοίωσις (Zwingli, Endem. u. a.), wo dem nach der einen Natur benannten Subjekte ein von der andern Natur hergenommenes Prädicat beigelegt wird, wird commun. idiom. im engern Sinn genannt. Bucan. loc. 2, 20. Κοινωνία ἰδιωμάτων non est effusio

proprietatum unius naturae in aliam, aut mutua ἰδιωμάτων confusio, sed attributio seu praedicatio alternata, qua, quod unius naturae in Christo proprium est, non alteri naturae, sed personae tribuitur ex altera natura denominatae. Es gilt daher der einfache Kanon: (Wendel. 1, 16, 3, Wolleb 1, 16, 7 u. a.) daß das Subjekt des Satzes ein nomen concretum sein müsse. (Man kann nicht sagen: Deitas passa est, oder divinitas nata est e virgine, oder humanitas aeterna est). — Diese comm. idiom. ist begründet nicht bloß in einer Redeweise, auch nicht bloß im Sprachgebrauch der h. Schrift, sondern in der Sache selbst, darin, daß der ewige Sohn Gottes Mensch geworden ist. Wolleb can. 6: Communicatio haec verbalis est et realis. Verbalis, ratione modi loquendi, realis vero ratione fundamenti, personalis nimirum unionis. Bucan. loc. 2, qu. 21: Est vera et realis locutio, quia persona, de qua tropo synecdoches tam Divina quam Humana sive nomina sive propria sive effecta, communiter et ex aequo enunciantur, ea omnia in se vere ac reipsa continet, quae Deo vero et homini vero competunt. Ryssen. 11, 38: Communicatio ista non est tantum verbalis, sed realis recte dicitur; non respectu naturarum, quasi proprietates unius naturae sint re ipsa communicatae alteri, sed respectu personae, quae duabus naturis realiter unitis constat, et utriusque sibi idiomata vindicat. Endem. §. 98: Commun. idiom. realis est; non in eo sita est, ut affectiones alterius naturae in alteram transeant (daß z. B. die aeternitas oder omnipraesentia eine affectio naturae humanae würde) sed in eo, ut quod singulis in Christo naturis proprium est, toti personae revera competat. Wenn ich z. B. sage: Filius Dei passus est, oder Filius Mariae ab aeterno genitus est, so ist das nicht etwa nur eine Redensart, eine uneigentlich zu verstehende Phrase, sondern ebenso ernstlich und eigentlich zu verstehen, als wenn ich in dem oft angeführten Gleichniß sage: „Der Königssohn hat Hunger und Schläge erduldet“ oder: „der Knecht des Gefangenwärters

Digitized by Google

ist königlichen Geblüts." — Die Dogmatiker unterscheiden nun genau die verschiedenen Arten oder genera der comm. nat. et idiomatum. (Besonders scharf Endem. l. c.). 1) Genus personale, identisch mit der commun. naturarum, wonach dem Subjekte Christus, mag er nun nach der einen oder andern Natur benannt sein, als Prädicat die göttliche wie die menschliche Natur beigelegt wird.

| | |
|---|---|
| Christus est homo. | Christus est Deus. |
| Deus est homo. | Homo est Deus. |

2) Genus idiomaticum, die Eigenschaften oder Affektionen der einen sowie der anderen Natur werden dem Subjekte Christus, mag dies nun nach derselben oder der entgegengesetzten Natur benannt sein, beigelegt.

| | |
|---|---|
| Christus est aeternus | Christus est finitus |
| Filius hominis „ | Filius Dei „ |
| Filius Dei „ | Filius hominis „ |

3) Genus apotelesmaticum. Die Handlungen, die Christo nach seiner göttlichen und die ihm nach seiner menschlichen Natur zukommen, werden dem Subjekte Christus beigelegt, mag dasselbe nun nach der einen oder andern Natur benannt sein.

| | |
|---|---|
| Christus ab aeterno genitus est | Christus natus est ex virgine, esurivit, mortuus est. |
| Filius Dei ab aeterno genitus est | Filius hominis est ex virgine, esurivit, mortuus est. |
| Filius hominis ab aeterno genitus est. | Filius Dei est ex virgine, esurivit, mortuus est. |

Mit dieser Eintheilung kreuzt sich eine zweite (Burm. V, 8, 26). Wird dem Subjekte eine Proprietät oder Wirkung der nämlichen Natur, wonach es benannt ist, beigelegt (cum personae proprietates naturae illius ascribuntur, a qua ipsa tum appellatur) so heißt dies communicatio directa, im umgekehrten Falle communicatio indirecta (= ἀλλοίωσις). Letztre zerfällt wieder in zwei Arten. (Endem. u. a.). Ist nämlich das Subjekt Christus nach der menschlichen Natur benannt, und wird ihm die göttliche Natur oder eine Eigen-

Digitized by Google

schaft der Wirkung derselben beigelegt, so nennt man es communicatio majestatica,

z. B. Filius hominis est Deus
" " " aeternus
" " " genitus ante jacta mundi fundamenta.

Im umgekehrten Falle nennt man es communicatio humiliativa, z. B.

Filius Dei est homo
" " " finitus
" " " mortuus.

Mit dem genus apotelesm. der communic. idiom. ist nicht zu verwechseln die communic. ἀποτελεσμάτων. Diese besteht, wie im §. 383 bemerkt, nicht darin, daß von dem nach der einen Natur benannten Christus eine ihm nach der andern Natur zukommende Handlung ausgesagt wird, sondern darin, daß bei allen Handlungen des Menschgewordenen beide Naturen wirklich cooperiren, in dem dort entwickelten Sinne.

Anm. Es ist ganz klar, daß es neben dem genus person. (propos. pers. der Lutheraner) genus idiom. und genus apotelesm. nicht noch ein viertes genus geben kann, wonach Prädicaten der einen Natur der andern Natur beigelegt würden. Z. B. „die menschliche Natur ist allgegenwärtig." Es wäre dies ja der reinste Eutychianismus, es wäre eine krasse Leugnung des ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως.

## §. 386.

### 8) Lehre der lutherischen Theologen.

Fragen wir vorläufig, wie von dem nestorianisirenden Standpunkt aus die Lehre von der comm. idiom. mißverstanden werden mußte. Hält man die zwei Naturen für zwei concreta, für zwei Stücke in Christo; nimmt man an, der Logos habe sich mit einer aus einem Leib und einer Seele bestehenden Individualität verbunden (ἐκ δύο φύσεων! — der Königssohn habe sich mit einem Knecht zu einer

Digitized by Google

Person verbunden, was eben nonsense ist — so wird man das gen. person. so mißverstehen, als werde „concretum unius naturae de concreto alterius naturae“ ausgesagt. Filius Dei est homo heißt dann: der ewige Logos hat sich mit dem homo so eng verbunden, daß er jetzt mit ihm zusammen einer ist. Und das gen. idiom. und apotel. so, als werde proprietas unius naturae und operatio unius naturae vom concretum alterius naturae ausgesagt. Homo est aeternus heißt dann: Der Mensch, mit dem sich der Logos verbunden, sei so in eins mit dem Logos zusammengeschmolzen, daß er an den Eigenschaften des Logos, an der Ewigkeit, Theil nehme. Er sei durch die Vereinigung selbst ewig geworden. Und Deus mortuus est, heiße: das göttliche Stück an Christus sei auch mit gestorben, als das andre Stück starb. Kurz man versteht das Subjekt in allen solchen Urtheilen nicht von der Einen Person, die beiderlei Proprietäten hat, der persona, quae ex alterutra natura denominari potest, sondern von dem einen Theil oder Stück in dieser Person, vom „concretum alterius naturae.“ Gerade dies ist aber der Ausdruck der lutherischen Dogmatiker. Sie denken sich zwei concrete Naturen. Und von dieser nestorianisirenden Voraussetzung aus kommen sie natürlich zu der eutychianischen Folgerung: das menschliche Stück sei durch die Vereinigung in Mitbesitz der göttlichen Eigenschaften getreten. Das ist das gen. majest. im lutherischen Sinn. Folgerecht sollte man auch annehmen, das göttliche Stück, der Logos, sei in Mitbesitz der Eigenschaften des menschlichen Stücks getreten.

Anm. Die lutherischen Dogmatiker (vgl. hierüber Nyssen. II, 39) betrachten die naturae nicht als abstracta, sondern unterscheiden von dem „abstractum naturae humanae“ die „natura humana separata a Deitate“ (also gerade die menschliche Natur als ein besonderes Concretum gedacht!) und verstehen unter dem „concretum naturae humanae“ die „natura humana prout unita λόγῳ“ (also die Person Christi als ein compositum aus zwei Subsistenzen gedacht!) Mit Recht nennt Nyssen. diesen Sprachgebrauch einen „abusivum.“

Digitized by Google

## §. 387.

### Wurzel der lutherischen Lehre von der Person Christi.

Schauen wir nun die Entstehung und symbolische Festsetzung und theologische Ausbildung der lutherischen Lehre von der Person Christi an. Die **Wurzel** derselben lag, wie bemerkt, in der nestorianisirenden, unspeculativen Grundanschauung Luthers von den zwei Naturen als zweien Subsistenzen oder Theilen. Wir finden diese Anschauung bei den lutherischen Dogmatikern wieder (vgl. §. 381, Anm. 2, daß der Logos einen mit einer vernünftigen Menschenseele begabten Leib mit sich vereinigte), wir finden sie wieder in der Behauptung der lutherischen Dogmatiker, daß man die Ausdrücke „natura humana," „natura divina" ebensowohl als concreta (= homo, assumtus, filius Dei), wie als abstracta (= proprietates hominum, proprietates Dei) brauchen dürfe (vgl. dagegen oben §. 381); wir finden sie wieder in der Concordienformel. Epit. cp. 8 de pers. Christi, aff. 5 lesen wir, die unio personalis sei nicht eine bloße combinatio, cum duo asseres conglutinantur; quia potius hic summa communio est, quam Deus cum assumto homine vere habet (also hominem assumsit!) Et hanc unionem atque communionem naturarum antiquissimi ecclesiae doctores similitudine ferri candentis, itemque unione corporis et animae in homine declararunt. Wir sahen §. 382, wie die reformirten Theologen sich gerade gegen diese Vergleichungen wehren. Nach lutherischer Kirchenlehre hat der ewige Sohn Gottes nicht eine neue Seyns- und Verhältnißweise zu seiner Existenzform gemacht (wie Lucius, wenn er in das Verhältniß als Knecht eintritt), sondern einen, wenn auch der eignen Persönlichkeit ermangelnden homo, eine menschliche Natur im concreten Sinn, eine fertige Individualität, der nur noch der letzte Schlußpunkt, die Selbständigkeit, fehlte, oder nicht einmal fehlte, sondern der sie eigentlich besessen hätte und nur vom ersten Moment an sogleich aufgab, so mit sich vereinigt, daß beide Subsistenzen

Digitized by Google

einander so durchdringen, wie (nach damaliger Physik!) im glühenden Eisen die Feuermaterie und das Eisen einander durchdringen (so daß ein glühendes Eisen und eine eiserne Gluth entsteht), oder so, wie die Seele den Leib durchdringt. Gerh. III, 400: Omnes essentiales humanae naturae partes, non solum corpus, sed etiam animam rationalem in personae unitatem assumsit. Chemniz redet von einer „massa naturae assumtae," Hollaz von einer humana Christi natura — einer menschlichen Natur — welche durch proprietates individuales von den Naturen der andern Menschen sich unterschieden habe; diese massa naturae humanae „verhielt sich passiv" bei der „unitio naturarum;" seit der unitio ist Christus nach Gerh. III, 427, eine „persona σύνθετος," in welcher totus λόγος toti carni et tota caro toti λόγῳ est unita. Noch eklatanter spricht sich diese Anschauung Form. conc. aff. 6 aus: Hinc etiam credimus, docemus atque confitemur, quod Deus sit homo, et homo sit Deus, id quod nequaquam ita se haberet, si divina et humana natura prorsus inter se nihil revera et reipsa communicarent (nichts von ihren Proprietäten einander austauschten). Quomodo enim homo, Mariae filius, Deus aut filius Dei altissimi vere appellari posset (von der richtigen Anschauung aus kann man gar nicht auf diese Frage kommen!) aut esset, si ipsius humanitas cum Filio Dei non esset personaliter unita. Also nicht die zwei naturae im abstrakten Sinn kommen beide der Einen Person zu, und sind in ihr vereinigt, sondern die humanitas des homo, Filius Mariae ist mit dem Filius Dei vereinigt!! Es werden also ein filius Mariae und ein filius Dei als primitiv nebeneinanderstehend betrachtet, und dann eine Vereinigung der Menschheit des filius Mariae mit dem filius Dei angenommen. — Ebenso deutlich in der sol. decl. cp. 8. Credimus, quod jam post factam incarnationem non quaelibet natura in Christo per se ita subsistat, ut utraque sit persona separata, aut quod utraque personam singularem constituat; (hier wird viel zu wenig negirt;

Digitized by Google

nämlich nur die äußerste, von Nestorius selbst nicht gezogene, Consequenz des Nestorius; die eigentliche, ächte Lehre des Nestorius: daß Christus durch Verbindung zweier Subsistenzen entstanden sei, ἐκ δύο φύσεων, und erst post incarnationem zu einer hypostasis geworden sei, bleibt stehen) sed ita naturas, unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae, divina et humana natura assumta, unitae sint et subsistant (beide Naturen subsistiren in Christo!) ita quidem, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina sed etiam assumta humana natura pertineat (die zwei Naturen gehören zur integra persona, als constituirende Theile; anstatt: sie werden prädicirt von der Person als zwei Complexe von Beschaffenheiten oder affectionibus), et quod persona filii Dei incarnati, ut sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate sua non sit integra persona. Ganz die nestorianische Anschauung von 3 + 4 = 7. Verkehrt ist a) div. nat. = Filius Dei, Logos, zu nehmen und b) alsdann zu behaupten, die div. nat. in diesem concreten Sinn würde vom Augenblick der incarn. an ohne die hum. nat. keine integra persona mehr sein! Es lag nicht im Rathschluß Gottes, daß der Logos die nat. hum. wieder aufgab; aber die abstrakte Möglichkeit, daß er sie hätte aufgeben können, ohne damit irgend unpersönlich zu werden, muß zugegeben werden.

## §. 388.

### Veranlassung und Ausbildung derselben.

Die lutherischen Theologen hatten nun von Anfang an, so folgerichtig wie Eutyches, den Trieb in sich, diese nestorianische Anschauung zu überwinden und zu corrigiren durch die Lehre, daß die zwei Stücke oder Subsistenzen, die zwei φύσεις im concreten Sinn, vom Augenblick der incarnatio, der gegenseitigen Verbindung, an, sich einander qualitativ so durchdrangen, daß die eine der andern ihre Proprietäten mit-



Digitized by Google

theilte, d. h. der Sache nach, daß ἐκ δύο φύσεων μία φύσις ἐγένετο. Das Wort vermied man, weil es als häretisch feststand, die Sache lehrte man. Die ganze Lehre würde aber doch vielleicht nicht so schnell und consequent ausgebildet worden sein, wenn nicht noch eine besondere Veranlassung hinzugekommen wäre, nämlich der Abendmahlsstreit. Zwingli hatte die Lehre Luthers, daß Christi Leib im Brode sei, unter andern mit dem Argument bestritten, daß Christi Leib, weil im Himmel, nicht zugleich auf Erden sein könne. Dem gegenüber hätte man sich nun berufen können auf die Verklärtheit des Leibes Christi; man hätte fragen können, inwiefern ein verklärter Menschenleib, ein σῶμα πνευματικόν, ein relativ freieres Verhältniß zum Raum einnehme, als ein sterblich-materieller Menschenleib. Nimmermehr aber durfte man leugnen, daß Christi Leib, wie vor so nach seinem Tode und seiner Auferstehung und Himmelfahrt, ein Menschenleib sei, und daß das corpus-habere zu den Attributen der nat. humana und nicht der divina gehöre, und das corpus Christi selbst zu seiner caro, seiner menschlichen Individualität (im Sinne von §. 381, Anm. 2) gehöre. — Statt dessen aber — statt aus der Natur des verklärten Leibes das freiere Verhalten zum Raum abzuleiten — berief man sich darauf, daß der Leib Christi, als ein Theil der menschlichen Natur (diese als Subsistentes gefaßt) ebenso wie die menschliche Natur überhaupt Antheil an den Eigenschaften der göttlichen Natur empfangen habe, mithin überall sei. — Dies ward Veranlassung, daß die Lehre von der comm. idiom. überhaupt in jener §. 386 beschriebenen Weise von der bereits vorhandenen nestorianischen Grundanschauung aus eutychianisch weitergebildet wurde. — Man setzte voraus die beiden Naturen seien zwei concreta, α) filius Mariae, bestehend aus einem Leib und einer vernünftigen Seele, die jedoch vom ersten Moment ihrer Existenz an ihre selbständige Persönlichkeit aufgegeben habe. β) filius Dei seu Logos. Das war nestorianisch. Man lehrte: durch den Akt der unitio duarum naturarum sei bewirkt der Zustand einer unio personalis, wobei das eine Stück

Digitized by Google

dem andern Stück alle seine Eigenschaften mittheile. Der erste lutherische Theologe, der dies eigentlich als Theorie ausbildete, war Chemnitz; er nannte es eine περιχώρησις (penetratio der einen Natur durch die andre, „wie beim Eisen und Feuer einander durchdringen.") Die Lehre wurde in die Concordienformel aufgenommen (cp. 8, aff. 11. Itaque jam non tantum ut Deus, verum etiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est) und von sämmtlichen Theologen ausgebildet (vgl. Schmid Dogmk. p. 260 ff.) besonders Hollaz: Quemadmodum anima corpori non externe assistit, neque ejus tantum modum dirigit, sed illud ipsum immeat, immigrat, informat, suammet essentiam, vitam cet. corpori largiendo, ita λόγος immeat carnem, suamque illi divinam naturam intime communicat. (Könnte man auch sagen: Lucius, regis filius, immeat servum, suamque illi regiam naturam intime communicat —?!) Hienach wurde die comm. idiom. nicht definirt als das, was sie wirklich ist, als die Möglichkeit: von dem concretum personae, nach welcher Natur dasselbe immer benannt sein möge, die abstracta beider Naturen zu prädiciren; sondern als die objektive Mittheilung der Eigenschaften des concretum unius naturae an das concretum alterius (vgl. §. 386) oder als communicatio κατὰ συνδύασιν (Quenst. III, 87 comm. nat. est arctissima divinae naturae τοῦ λόγου et humanae assumtae κοινωνία et συνδύασις, per quam ὁ λόγος humanam naturam personaliter sibi unitam intimâ et profundissimâ περιχωρήσει permeat, perficit, inhabitat sibique appropriat.) Hienach werden drei genera der comm. idiom. unterschieden (Schmid, S. 256): 1) genus idiomaticum, z. B. Homo aeternus est. Dies genus ist noch richtig, wird aber nicht, wie bei den Reformirten, so erklärt: de persona ex una natura denominata proprietates alterius praedicantur, sondern ganz falsch so: de concreto unius naturae proprietates alterius praedicantur, quae illi communicatae sunt, also: das menschliche Stück in



Digitized by Google

Christus sei auch ewig. 2) Genus ἀποτελεσματικόν, z. B. Deus passus est, an sich auch richtig, aber ebensofalsch erklärt wie das vorige; concreto unius naturae actiones alterius competunt. 3) Genus majestaticum, „quo Filius Dei (Hollaz) idiomata divinae suae naturae propter unionem personalem assumtae humanae naturae realiter communicavit ad communem possessionem" sodaß de abstracto unius naturae proprietates alterius naturae praedicari possunt. Z. B. humanitas est aeterna. Letzteres ist nun offenbar der schreiendste Widerspruch gegen die chalcedonische Formel, gegen das ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, da wußten sich aber die lutherischen Theologen zu helfen — durch eine Distinktion. Sie sagten: allerdings können die Eigenschaften der einen Natur nie der andern mitgetheilt werden, aber doch nur in dem Sinne nicht, daß sie dadurch idiomata der andern Natur würden, wohl aber in dem Sinne: daß sie „perpetua praedicata accidentia" oder „modi perpetui" der andern Natur würden. Z. B. die omnipraes. könne der menschlichen Hälfte in Christus nie in dem Sinn mitgetheilt werden, daß sie für ein ἴδίωμα der menschlichen Natur, d. h. für zum Begriff der menschlichen Natur oder für etwas derselben von Haus aus zugehöriges erklärt würde — sie komme ihr nicht „κατὰ μέθεξιν" zu, — sondern nur κατὰ συνδύασιν, könne sie ihr zugetheilt werden, d. h. als etwas ihr nicht ursprünglich zugehöriges; sondern erst mitgetheiltes. Was ist dies nun für eine leere Ausflucht: „Die Proprietäten der göttlichen Natur können der menschlichen nur als etwas solches mitgetheilt werden, was ihr erst mitgetheilt wird" —! Damit wird das ἀτρέπτως ebensogut umgestoßen, als vorher! Mit vollem Rechte wehrten sich die reformirten Theologen dagegen, daß die Proprietäten Gottes einer Creatur, einer creatürlichen Subsistenz sollten mitgetheilt werden. „Ewig kann man nicht gemacht werden" sagte schon Zwingli („daß diese Worte ꝛc. ewig den einen Sinn haben werden" pag. 70). Mit vollem Rechte aber minder scharf und bewußt wehrten sie sich zweitens gegen die Voraussetzung, daß

Digitized by Google

die nat. humana ein Concretes, Subsistentes, ein Theil in Christo sei.

Anm. 1. Wir sahen oben §. 380, Anm. 1, daß Polanus ganz die unreformirte Auffassung der beiden Naturen als zweier concreta theilt. Folgerichtig weiß er denn auch (6, 16) nichts von einem Unterschied zwischen der unio immediata personae div. cum. nat. hum. Folgerichtig ferner acceptirt er (ibid.) den Ausdruck περιχώρησις („nominatur περιχώρησις, quod deitas in carne assumta habitat et undique eam complectitur"); folgerichtig acceptirt er die von den übrigen reformirten Dogmatikern so bestimmt verworfene Vergleichung mit dem glühenden Eisen. Selbst den Ausdruck κρᾶσις, σύγκρασις läßt er sich gefallen. Er theilt also mit den Lutheranern die nestorianisirende Grundanschauung, nur freilich nicht alle Consequenzen der eutychianischen Aushülfe. Denn die lutherische Lehre von der commun. idiomatum verwirft er natürlich schon aus confessionellen Rücksichten.

Anm. 2. Melanchthon spricht sich über die beiden Naturen sowie über den Nestorianismus und Eutychianismus am weitläufigsten aus in der refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum, die seiner Antwort auf die bayerischen Inquisitionsartikel angehängt ist. Da aber seine Darstellung fast ganz aus einer Zusammenstellung patristischer Aussprüche besteht, und zwar theilweise in Aussprüchen solcher Väter, die, wie Hieron. Theodoret, selbst keine klare Anschauung hatten, so wird es nicht recht deutlich, ob Melanchthon die orthodoxe Anschauung des Cyrill, oder ob er die nestorianisirende des Athanasius, Augustin u. a. von der menschlichen Natur als einer mit dem Logos eng verbundenen Substanz, getheilt habe. Er acceptirt z. B. unter andern den Ausspruch des Hieronymus adv. Damasum: (Passus est) non secundum illam substantiam, quae assumsit, sed secundum illam, quae assumta est. Er acceptirt die Vergleichung der beiden Naturen mit Seele und Leib. Er acceptirt die Ausdrucksweise von einer caro et anima humana, quam assumsit. Andererseits wehrt er sich aber auf das allerentschiedenste gegen die Redeweise von einem homo assumtus und gegen den Gebrauch der Naturen als concreta. Es scheint ihm mit einem Worte der Gegensatz jener beiden Grundanschauungen nicht zu völlig klarem Bewußtsein gekommen zu sein. So faßt er denn auch den Nestorianismus in der gewohnten groben Weise so auf, als hätte Nestorius gelehrt, die Gottheit sei Jesu nur als auxiliatrix beigestanden, wie z. B. dem Elias. Gleichwohl macht er wieder die tiefsinnige

Digitized by Google

Bemerkung, daß beide, Eutyches wie Nestorius, die gleiche und selbe Grundanschauung — wie er sie nennt, die samosateniſche, von einem erst in der Zeit hervortretenden λόγος προφορικὸς (?) — getheilt hätten. — Mag aber Melanchthon auch in seiner eigenen Grundanschauung unklar gewesen sein, so erkannte er wenigstens soviel mit voller Klarheit, daß die Lehre des Andreä reiner Eutychianismus sei. Er selber definirte dagegen die communicatio idiom, richtig so: Est praedicatio, in qua proprietas unius naturae dicitur de persona in concreto. Eine „comm. idiom. physica“ (wonach uni naturae proprietas alterius sich mitgetheilt hätte) neben jener „comm. id. dialectica“ verwirft er aufs bestimmteste; ebenso den Gebrauch der naturae in concretem Sinn.

## §. 389.

### Widerlegung derselben.

Dies aber sind A) die beiden πρῶτα ψεύδη der Lehre: a) die schon genugsam besprochne nestorianiſche Voraussetzung. b) Ein sehr flacher empiriſcher Begriff von den göttlichen Eigenschaften. Ewigkeit, Unerschaffenheit ꝛc. galten als mittheilbare Eigenschaften! Die Flachheit der Vorstellung wird am klarsten, wenn wir die Anwendung der Lehre auf die omnipr. des Leibes Christi, die sogenannte Ubiquität betrachten. Die göttliche Natur soll die omnipraes. der menschlichen Natur, somit auch dem Leibe Christi, mittheilen, und daraus soll folgen, daß der Leib Christi ubique ist. Die Allgegenwart Gottes wird also gedacht als ein Ueberall im Raum seyn! Die reformirten Theologen, die Allgegenwart als Ueberräumlichkeit und Seyn der Raum- und Zeit-Sphäre in Gott fassend, konnten eine Mittheilung dieser mit der Aseität identiſchen Eigenschaft an einen Leib natürlich nicht zugeben. Auch war eine solche Ausgleichung der zwei Naturen nicht nöthig, da sie nicht zwei verbundene Stücke waren. Sondern: der Allgegenwärtige, der, durch den die Raum- und Zeitsphäre geschaffen ist und in dem ihr Seyn ruht, der hat — mit Aufgaben der Form des weltregierenden Verhaltens — die menschliche Seynsform angenommen; er ist nun im Raum,

Digitized by Google

in der Zeit; aber er ist darum doch noch der nämliche, durch den und in dem Raum und Zeit sind. Seinem Seyn im Raum liegt ein Selbstbeschränkungsakt, diesem sein ewiges Seyn zu Grunde. Und so singt Zinsendorf richtig und tief: „Ihr Menschenkinder, kommt und seht die zugedeckten Abgrund-„schlünde, die eingehüllte Majestät in Jesu, dem geringen „Kinde." — B) Die Folgen und Consequenzen der lutherischen Lehre von der perichoretischen comm. idiom. sind folgende. a) Es zeigt sich die Falschheit der ganzen Sache schon darin, daß die περιχώρησις, die Durchdringung der einen Natur durch die andre, nur einseitig durchgeführt ist; daß nur eine Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur, nicht aber auch eine Mittheilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche angenommen wird. So entstehen doch zwei qualitativ verschiedne Stücke in Christo: eine Natur mit (wesentlichen) menschlichen und (mitgetheilten) göttlichen — und eine mit bloß göttlichen Eigenschaften. b) Nicht einmal auf die eine Seite läßt sich jene περιχ. vollständig anwenden. Vgl. Wendel. S. 307 f.: Humanae Christi naturae aut omnia idiomata sunt communicata aut aliqua tantum aut nulla. Atqui non omnia ei sunt communicata, ut ipsi fatentur Lutherani qui negant humanam Christi naturam esse aeternam, immensam etc. c) Gehört zur unio personalis die Ubiquität, so tritt das Dilemma ein, entweder müsse Jesu Leib schon vor der Auferstehung und Himmelfahrt allenthalben gegenwärtig gewesen sein (was Andr. Musculus in den articulis Marchicis wirklich behauptete, vgl. mein Dogm. v. h. Abendm. II, S. 696 ff., was aber von der lutherischen Kirche sehr entschieden verworfen wurde), oder vor der Auferstehung oder Himmelfahrt seien die beiden Naturen noch nicht vollkommen vereinigt gewesen! Dann wäre aber Christi Versöhnungstod nichtig. Auf die künstlichste Art versuchten die lutherischen Theologen (besonders 1564 auf dem Maulbronner Gespräch (s. m. Dogm. v. Abdm. II, S. 667 ff.), der letzteren Consequenz zu entgehen. Sie nannten die dem filius Mariae von Seiten des filius Dei durch συνάφεια mitgetheilten Ei-

Digitized by Google

genschaften die majestas. Der reformirte Theologe Ursin fragte (ibid. S. 675) ob die majestas der menschlichen Natur erst von der Himmelfahrt an zugekommen sei? Nun distinguirte Andreä zwischen der majestas als dem bloßen Rechte auf die Ubiquität und zwischen der sessio ad dextram als dem wirklichen Ueberallseyn oder dem: exserere majestatem, welches erst im stat. exaltat. begonnen habe. Dagegen erwiederte Ursin, daß der stat. exalt. ja nicht erst mit der Himmelfahrt begonnen habe. Andreä sah sich nun zu der ganz doketischen Behauptung genöthigt, Jesus habe von Anfang an die majestas faktisch besessen, er sei, als er instar infantis omnis sapientiae expertis in der Krippe lag, schon allwissend gewesen. Als dies durch Berufung auf Luk. 2, 52 widerlegt war, sprang Andreä wieder zu der entgegengesetzten Behauptung: Christi Leib sei im stat. exin. in loco gewesen, habe aber ubique sein können. Die Frage, ob beide Naturen gleichwohl vereinigt gewesen, bejahte er. Nun ließ der anwesende Churfürst v. d. Pfalz zu Protokoll geben (ibid. S. 677), daß die unio personalis der beiden Naturen nicht alterirt werde dadurch, daß Christi Leib uno loco sei. So endete die Discussion mit einer entschiedenen Niederlage. d) Die Lehre von der comm. idiom. κατὰ συνδύασιν und folglich von der Ubiquität ist für die lutherische Abendmahlslehre, zu deren Unterstützung sie erfunden worden, nicht einmal von Belang. Ist Christi Leib überall, so ist er in jedem Brod und Wein, nicht bloß im Abendmahl. Wirklich begründet die Concordienformel die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahl nicht durch die Ubiquität. Sie unterscheidet nach Luthers Vorgang (willkührlich) drei Arten der Gegenwart des Leibes Christi: α) comprehensibilis et corporalis ratio, d. h. sichtbar umschriebene Gegenwart; diese komme dem Leibe Christi seit der Himmelfahrt nicht mehr zu; er könne sie aber, wenn er wolle, momentan wieder annehmen (könne sichtbar erscheinen, wie dem Apostel Paulus). β) spiritualis modus, wie ein Gespenst, oder wie Christus durch die verschlossne Thür gegangen sei. So sei er im Abendmahl. γ) divinus modus (der ihm nach der συνδύασις zukomme). Dieser divinus

Digitized by Google

modus wird als Durchdringung und Erfüllung des Raumes gedacht, und es heißt davon: Ea ratione creaturae longe illi praesentiores et penetratu faciliores sunt, quam juxta secundum modum. Es entsteht hienach das sonderbare Resultat, daß Christi Leib in einem gewöhnlichen Brode longe praesentior ist, als im h. Abendmahl!

Anm. Dazu verwickelt sich die Concordienformel noch in drei Widersprüche. 1) art. 3, aff. 3: die Proprietäten der göttlichen Natur könnten nie Proprietäten der menschlichen werden, vgl. aff. 10: Christus non tantum ut Deus, verum etiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est. — 2) art. 8, aff. 12 die Gegenwart im h. Abendm. auf die majestas und comm. idiom; zurückgeführt, art 7 (de Coena) dagegen auf die ratio praesentiae spirit. 3) Ob das majestatem exserere mit der Himmelfahrt oder mit der Auferstehung begonnen habe, wird nirgends gesagt. Vergl. überhaupt mein Dogma v. h. Abdm. II, S. 712 ff.

## §. 390.

(Fortsetzung.)

Die Lehre von der περιχώρησις und namentlich von der Ubiquität, ist aber nicht bloß innerlich widersprechend, sondern auch unbiblisch und widerbiblisch. Daß Christi Leib vor der Auferstehung nicht allenthalben war, geht aus Joh. 11, 5, daß er auch nach der Auferstehung nicht allenthalben war, aus Luk. 24, 6 („er ist nicht hier, er ist auferstanden") hervor. Was endlich die Beschaffenheit des Leibes Christi seit der Himmelfahrt betrifft, so wissen wir darüber nur soviel, um gewisse Schranken ziehen zu können. Christi verklärter Leib ist jedenfalls ὁμοούσιος unsern einstigen verklärten Leibern Phil. 3, 21, also wenn auch freier im Verhältniß zum Raum und Raumerfüllenden, als der sterbliche Leib, doch immer noch Leib, noch begrenzt, gestaltet, organisirt, weder ein substanzloser spiritualistischer Schemen, noch eine feine, quantitativ allenthalben verbreitete, aber um so qualitätslosere Materie. Die Darstellung der Concordienformel, daß Christi Leib mit

Digitized by Google

der Himmelfahrt die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit aufgegeben habe und divino modo existire, und nur in einzelnen Fällen spirituali modo (nämlich im Abendmahl) gegenwärtig sei, und compreh. modo gar nicht mehr existire, sondern nur noch könne, wenn er wolle (z. B. bei der Parusie) hat die Stellen Luk. 24, 51 („schied er von ihnen und fuhr auf ꝛc.") und Act. 1, 9—11 (er werde wiederkommen, so, wie er aufgefahren sei) entschieden gegen sich. Die Himmelfahrt geht bei der Ubiquität überhaupt verloren. Sie wird zu einer bloßen „disparentia visibilis." Brenz hat sich darauf berufen, daß „der Himmel" überall sei, allein dies ist eine ganz verkehrte, spiritualistische, oberflächliche Ansicht. Der dreieinige Gott ist allgegenwärtig (quo sensu, wissen wir), wenn es aber in der Schrift heißt, er wohne im Himmel (Gen. 1, 1; Jud. 5, 20; Ps. 2, 4; Ps. 103, 19; 123, 1; Jes. 66, 1; Neh. 9, 6; Mt. 6, 9; 16, 19 u. a.), so soll da nicht gesagt werden: er sei allgegenwärtig, sondern es ist die Rede von dem Theil der Schöpfung, der sich von Gott nicht losgerissen, wo also Gott intensiver gegenwärtig ist, als bei uns (besonders vergl. Mt. 6, 9 „dein Wille ꝛc."). An andern Stellen vollends bezeichnet „Himmel" die Sphäre der künftigen, verklärten Menschheit (Mt. 6, 20; 19, 21; Mk. 16, 19 u. a.) und diesen letztern Sinn hat es auch da, wo von der Himmelfahrt des verklärten Heilandes die Rede ist. (Vgl. unten §. 420 und mein Dogm. vom h. Abdm. II, S. 662 f.). Es bezeichnet nicht die Allenthalbenheit, wie Brenz wollte (Christus zerfuhr in die Allenthalbenheit!) sondern diejenige Sphäre der Schöpfung, die den Vollendeten zur Wohnstätte angewiesen ist. Der Spott Luthers, als denke man „einen Gaukelhimmel, wo Christus mit einer güldenen Chorkappe sitze," widerlegt sich selbst. Nach der h. Schrift ist der menschgewordene Sohn Gottes hinweggegangen von dieser Erde, aufgefahren in die Sphäre der verklärten Kreatur mit verklärtem, immer aber ächtmenschlichem und ächtleiblichem, d. h. organischem und gestaltetem sichtbarem Leibe. Und eben mit diesem sichtbaren Leibe wird er wiederkommen zum Gericht Akt. 1, 11. Auch im Hebräerbrief wird überall (4, 14; 6, 19 f.; 7, 25 f.;

Digitized by Google

8, 1 f. u. s. w.) der eminenteste Nachdruck darauf gelegt, daß Jesus Christus als ein ächt menschlicher Hoherpriester eingegangen sei durch den (uns von Gott noch trennenden) Vorhang in das obere Heiligthum, dessen Abbild das Allerheiligste in der Stiftshütte gewesen sei, also in die Stätte, wo Gott seine Gegenwart absolut und unverschleiert offenbaren kann. — So entschieden alle diese Stellen gegen die Ubiquität sprechen, so nichtsbeweisend sind die Stellen, die von den Lutheranern für dieselbe angeführt zu werden pflegen. Col. 2, 9, ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Man folgert: ergo humanae Christi naturae omnia Deitatis idiomata communicata sunt, wogegen aber schon Wendelin (S. 323) mit Recht bemerkt: antecedens de persona, consequens de humana natura loquitur. Die lutherischen Theologen erklären fälschlich Χριστός von jenem filius hominis, mit dem sich der λόγος vereinigt habe, also von der Einen Natur im concreten Sinn. Die Stelle sagt vielmehr einfach aus, man solle sich nicht durch φιλοσοφία zu gnostischen Speculationen und Engeldienst verleiten lassen, als ob die Gottheit in eine Reihe von ἄγγελοι vertheilt wäre; das ganze πλήρωμα der Gottheit wohne vielmehr (bleibend) in dem Einen Christus. — Eph. 4, 10, ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Soll heißen: er sei nicht bloß in den Himmel als an einen Ort, sondern überallhin gefahren, um mit seinem Leibe alles zu erfüllen. Richtiger Sinn: Er fuhr in die höchste aller Sphären der Offenbarung Gottes, und zwar um von dort aus alles mit seinem Geist und Wesen zu erfüllen, um (V. 11) Apostel und Propheten u. s. w. zu geben, und (V. 12) seinen makrokosmischen Leib, sein Reich, zu bauen. Allerdings wird das Reich Gottes als voll von Christo erfüllt gedacht, aber nicht als erfüllt mit der Materie seines diffusen Leibes, sondern als erfüllt mit seiner gottmenschlichen Lebens- und Zeugungskraft, als eine makrokosmische Reproduktion des mikrokosmischen organischen Leibes Christi (πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ; gebaut und

Digitized by Google

organisch gefügt soll er werden, dieser makrokosmische Leib Christi; nicht aber soll der Raum schlechthin mechanisch erfüllt werden vom mikrokosmischen Leibe Christi. Davon ist keine Rede). Wir werden später sehen, wie Ephes. 4, 10 ff. gerade die der reformirten Abendmahlslehre zu Grunde liegende Wahrheit von der organisch centralen, continuirlichen Lebenseinheit Christi und der Gläubigen enthält). Jedenfalls stimmt Eph. 4, 10, auch lutherisch erklärt, nicht zu dem lutherischen Lehrsatz, daß die συνδύασις schon vor der Himmelfahrt stattfand und nur nicht ausgeübt ward. Mt. 28, 18, „mir ist gegeben alle Gewalt;" das „mir" müsse von der nat. hum. verstanden werden, da die nat. div. schon alle Gewalt besitze, (nestorianische Voraussetzung) „alle Gewalt" wird von der Allmacht erklärt. Beides falsch. Dem Sohn Gottes, der Mensch geworden war, gab der Vater zum Lohn für die Entscheidung, die er mit freimenschlichem Willen traf, alle Gewalt, d. h. die potestas mediatoria, wie Wendel. S. 324 trefflich erklärt, die Phil. 2, 9—10 beschriebene potestas, welche (Wendel.) naturam apotelesmatis (non idiomatis) habet.

Anm. 1. Die Ubiquität galt in der christlichen Kirche von jeher als Häresie. Vgl. Theodorus Studita lib. II, bei Walch Ketzerhist. XI, S. 351. Dem Häretiker wird die Lehre in den Mund gelegt, Jesu Leib sei seit der Erhöhung unbegrenzt. Der Orthodoxe sagt: nein, er sei noch sichtbar und begrenzt, und beruft sich dafür auf Joh. 20, 17. Der erste, der die Ubiquität lehrte, war der pantheistische Theosoph Joh. Scotus Erigena (de divis. natur. II, cp. 11; V, cp. 38). Die Lehre galt aber, wie seine übrigen, für häretisch. Melanchthon (Antwort auf die bayerischen Inquisitionsartikel) erklärt die lutherische Lehre von der comm. idiom. resp. der περιχώρησις für eine confusio naturarum. Die römische Kirche, trotz ihrer Verwandlungslehre, verwirft doch die lutherische Lehre von der comm. idiom. κα. συνδ. aufs bestimmteste, und faßt die comm. idiom. genau so, wie die reformirten Theologen. Vgl. D. th. Heinrich Denzinger, Kritik der Vorlesungen von Thiersch, 2te Abth. S. 102: „Die comm. idiom. findet Statt in Folge der Einheit der Person, „welche macht, daß die Eigenthümlichkeiten einer Natur in concreto „der andern in concreto (d. h. dem nomen concretum der nach einer

Digitized by Google

„Natur benannten Person) zukommen und von ihr prädicirt werden „können, z. B. Gott hat gelitten; nicht aber dürfen die Eigenthüm„lichkeiten der einen Natur in abstracto von den concretis und um„gekehrt gesagt werden, z. B. die göttliche Natur hat gelitten. Eu„tychianisch aber ist es, zu behaupten, die Eigenthümlichkeiten der „göttlichen Natur, wie die Allgegenwart, Allwissenheit, kämen der „menschlichen formaliter zu und nicht bloß wegen der Einheit der „Person (will wohl sagen: nicht bloß mittelbar); namentlich ist „die Ubiquität ein Irrthum, den die Väter an den Eu„tychianern und Ikonoklasten verdammt haben (Petav. „de incarn. lib. 4, cap. 15; lib. 10, cp. 7). Wenn die Ubiquisten „diesen Vorwurf dadurch abzuwälzen suchten, daß sie sagten, die „Menschheit bleibe an sich beschränkt, aber die göttlichen Eigenschaften „kämen ihr auf eine geheimnißvolle Weise zu, der man nicht näher „nachforschen solle, so ist dies gerade die Sprache der Eutychianer, „z. B. des Eranisten bei Theodoret."

Anm. 2. Ganz von selbst versteht es sich, daß die lutherischen Theologen die alten Streitigkeiten über die Person Christi nicht richtig auffassen und verstehen konnten. Den Nestorianismus faßten die meisten als grobe Lehre von zwei Personen. — Am wenigsten wurde natürlich der monotheletische Streit verstanden. (Selbst Mosheim inst. hist. eccles. saecul. 7, pg. 2, cp. 5, §. 9 wähnt, es habe sich darum gehandelt, ob Christi Willen zuweilen durch seinen eignen Trieb oder allezeit durch den Trieb des göttlichen Willens in ihm bewegt werde — !) Die wenigen Lutheraner, die ihn verstanden, wie z. B. Mart. Chemnitz (de duab. nat. in Christo cp. 18) haben sich auch entschieden für den Monotheletismus ausgesprochen! Die lutherische Lehre ist wirklich reiner Monotheletismus. — Noch geringer ist die Fähigkeit der lutherischen Theologen, die reformirte Lehre von der Person Christi richtig aufzufassen. Was die reformirten Theologen von den zweien naturis als abstractis sagen, fassen die Lutheraner als in lutherischem Sinn, d. h. als von zwei Substanzen gesagt auf (allerdings nicht ganz ohne daß ihnen Anlaß dazu von reformirter Seite gegeben wird vgl. §. 386, Anm. 2) und nun kömmt allerdings ein nestorianischer Sinn heraus; nun wird das eutychianische Ausgleichungsmittel allerdings vermißt!

Digitized by Google

## Drittes Kapitel.

## Speculative Betrachtung.

### Verhältniß der Lehre von der Person Christi zur Idee des Erlösers.

### §. 391.

Daß die biblisch-kirchliche Lehre von Christi Person der Idee des Erlösers entspreche, ergiebt sich nun leicht. Bedurfte die Menschheit eines *sündlosen sühnenden Vertreters*, der zugleich in ächt *menschlicher* Form die ethische Entscheidung für das Normale, Gute treffen und sich in menschlich-ethischer Hingabe als Opfer darbringen konnte, so ist in Christo dieser Mensch gegeben. Christus hebt an auf dem stat. integr. und entscheidet sich von Anfang an fürs Gute, bis er zum stat. confirm. gelangt, stellt also eine normale Menschenentwicklung dar; er tritt aber mit dieser normalen Entwicklung in Gegensatz zu der geschichtlich vorhandenen Abnormität, der Sünde, und indem er trotz diesem Gegensatz dennoch dem Guten treu bleibt, bildet sich für ihn ein ethisches wie physisches unverschuldetes Leiden. Bedurfte die Menschheit zweitens eines *solchen* Sühnopfers, mit dem sie nach vollbrachtem Opfer in ethisch-persönliche *Einheit* treten konnte, zu realer Aneignung der erworbenen Kindschaft, so war in Christo der menschgewordene Sohn Gottes gegeben; als schöpferischer Anfang stand er herrschend *über* der depravirten Natur, vermochte es, den Tod selbst zu überwinden, und als der verklärte Menschensohn den heil. Geist zu senden und so in uns hineingeboren zu werden. Er vermochte das alles durch die Kraft, die er als ewiger Sohn Gottes besaß.

### §. 392.

Die ältere Theologie drückte dies nun meist so aus: der Erlöser mußte Mensch sein, um leiden zu können; er mußte *auch* Gott sein, um den Tod überwinden zu können ꝛc. Man

Digitized by Google

blieb oft an der Vorstellung haften, als ob Jesus neben den menschlichen Kräften noch übermenschliche Kräfte besessen hätte. Es würde dies direkt auf eine nestorianische Vorstellung führen (Verbindung des allmächtigen Logos mit einem Menschen). Hier müssen wir als Kanon aufstellen: die Kräfte der ewigen Gottheit offenbarten sich in Christo nicht neben den Kräften seiner Menschheit, nicht als übermenschliche; sondern eben in den Kräften seiner Menschheit, eben darin, daß seine menschlichen Kräfte übernatürlich, d. h. über die durch den Sündenfall depravirte Natur hinausgehende waren und er dieser depravirten Natur schlechthin überlegen war, sodaß sie, wo und wann er wirken wollte, für sein Können nirgends eine Schranke bildete.

## §. 393.

Hiemit löst sich von selbst ein erstes Problem: wie doch die göttlichen und die menschlichen Eigenschaften, ohne einander aufzuheben, in Einer Person denkbar seien. Die Lösung liegt in folgenden zwei Punkten: a) Die göttlichen Eigenschaften erschienen, aber nicht in der Form der Ewigkeit. Wir müssen uns an das früher über die Eigenschaften Gottes gesagte erinnern; erinnern, daß das Wesen z. B. der Allmacht nicht das Allesmögliche-können (ꝛc.) ist, sondern das Bedingtseyn aller endlichen Kräfte durch den selbstbewußt-freien ewigen Willen Gottes (ꝛc.). Von diesem Wesen der göttlichen Eigenschaften ist die Form, die der weltregierenden Ewigkeit, trennbar. Dasselbe Wesen kann auch in Zeitform, d. h. als Herrschen (ꝛc.) über einzelne Naturkräfte und Dinge erscheinen, und so erschien es bei Jesus. Ebenso erschienen die ethischen Eigenschaften Gottes in Jesu in menschlicher Form, in der der Wahlfreiheit. b) Sobald das Wesen Gottes in Zeitform erscheint, ist es von selber ächt menschlich; nicht abstrakt ist es in die Zeitform eingegangen, sondern in die concrete Form der Menschennatur; der Logos ward nicht

Digitized by Google

Stein, Pflanze ꝛc., sondern Mensch. Das Herrschen des Geistes über die Natur, wie wir es bei Christo sehen, — diese angewendete Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart — ist ächt menschlich. Nämlich das war ja — und das ist der zweite Punkt, auf dem die Lösung beruht — die uranfängliche Bestimmung des Menschen, daß er in solcher Herrschaft über die Natur (dominium) und normaler Entwicklung seines Willens (sanctitas) und Wissens (sapientia) sich entwickeln sollte, und ebenso war es der uranfängliche Rathschluß der Dreieinigkeit (§. 218), daß der Sohn Gottes sich menschwerdend, d. h. in der Form eines normal und dabei pleromatisch entwickelnden Menschen offenbaren sollte. Beides deckt einander völlig. Die Verklärung Gottes qua Sohnes in der Zeit mußte mit dem Gipfelpunkt normal-menschlichen Wesens eo ipso identisch werden.

Anm. Vgl. m. Dogm. vom h. Abdm. I. p. 187: „Die Ewigkeit als „Form der Außerzeitlichkeit, wie ihr die Zeitlichkeit als das Andere „gegenübersteht, ist nicht das höchste, sondern die mit ewigem Wesen „erfüllte Zeitform ist das höchste Ziel."

## §. 394.

Nun ist aber noch ein zweites Problem übrig, nämlich das psychologische: wie ist zwischen dem weltregierenden Sohn Gottes in der Trinität und dem menschgewordenen Sohn Gottes, der die Ewigkeitsform aufgegeben hat, eine persönliche Einheit denkbar? Jener ist weltregierend allwissend, dieser nicht. — Bei diesem Problem ist unser altes Gleichniß vom Königssohne Lucius, welcher Knecht wird, nicht mehr brauchbar: hier kommt das Omne simile claudicat zum Vorschein; denn bei Lucius fällt das Seyn in königlicher Herrlichkeit zeitlich vor das Seyn in Knechtsgestalt, während bei Christo nicht von zwei Zeiträumen, sondern von dem Verhältniß seines ewigen überzeitlichen Seyns zu seinem zeitlich-menschlichen die Rede sein muß. — Ehe wir dies Problem lösen können, müssen wir es vor allem genau bestimmen. Man fasse es ja

Digitized by Google

nicht so (wie es unendlich oft, auch noch von Schöberlein, Grundlehren des Heils, S. 66 f., geschehen ist): wie die göttliche und menschliche Natur eins sein können. Von zwei Naturen als zwei Stücken kann ja keine Rede sein. Der weltregierende Logos ist nicht die eine „Natur" und der Mensch Jesus die andre; sondern der menschgewordene Sohn Gottes Jesus besitzt beide Naturen (d. h. Proprietätscomplexe) und wie in ihm beide Naturen vereinigt sein können, wissen wir längst. Die Frage ist nur die, wie dieser menschgewordene Logos, da er die eine Natur, die göttliche, nicht in der Ewigkeitsform besitzt, eins sein könne mit dem weltregierenden Logos, der die göttliche Natur in der Ewigkeitsform besitzt. — Gehen wir nun zur Lösung des Problems, so beruht dieselbe auf zweien Sätzen. a) Vor allem müssen wir uns erinnern, daß Einheit der Person noch nicht Einheit (d. h. Continuität) des Bewußtseins voraussetzt. (Es ist das eine grundfalsche Voraussetzung der modernen Reflexionsphilosophie). Auf dem Gebiete menschlichen Denkens sehen wir, daß die Person dieselbe bleibt, auch wenn der Kreis des ihr bewußt gegenständlichen Theiles ihres substantiellen Gehaltes sich ausdehnt oder verengert. Der Träumende ist dieselbe Person, die er im Wachen ist, obgleich sich sein Bewußtsein auf die Innenwelt zusammengezogen hat. Der Magnetische ist dieselbe Person (mit derselben Charakterbestimmtheit) im magnetischen Schlaf, wie im Wachen, obwohl die memoria an der Grenze beider Zustände oft gänzlich abbricht, doch um später wieder angeknüpft zu werden. Der geheilte Irre ist wieder derselbe, der er vor seiner Erkrankung war, weiß wieder, was er zuvor gewußt, obgleich zwischeninne ihm dies Wissen entschwunden und ein gänzlich anderer (Schein-) Charakter zum Vorschein gekommen war. Ueberhaupt: kein Mensch ist das, was er weiß; der Mensch ist immer viel mehr; die bleibenden, wesentlichen Bestimmtheiten der Persönlichkeit sind in der Regel unbewußte, und treten nur successiv in's Bewußtsein. So ist es also ganz denkbar, daß der menschgewordene Logos die ganze Fülle seiner ewigen Wesens-Bestimmtheiten in sich trug, ohne deren bewußt zu sein. b) Damit ist freilich das Problem erst



Digitized by Google

zur Hälfte gelöst. Zugegeben, daß Ein und dieselbe Person successiv nacheinander verschiedene Extensionskreise ihres Bewußtseins erfahren könne, so folgt daraus doch noch nicht, daß ein und dieselbe Person zu gleicher Zeit zweierlei Bewußtsein, ein weiteres und ein engeres, haben könne. Das scheint aber beim Sohn Gottes angenommen zu werden müssen. Der Sohn Gottes, so pflegt man zu sagen, kann doch nicht, als er Mensch ward, als er die Ewigkeitsform aufgab und die Zeitlichkeitsform annahm, aufgehört haben, mit Vater und Geist zusammen die Welt regiert zu haben; es wäre ja sonst eine Zeit lang in der Trinität eine Lücke entstanden. (Von dieser Voraussetzung aus suchten dann manche die Ubiquität zu unterstützen. Entweder: es entstand wirklich eine Lücke in der Trinität, die nachher ausgefüllt werden mußte dadurch, daß der menschgewordene Sohn Gottes der Ewigkeitsform der göttlichen Eigenschaften theilhaftig ward. Oder: es gingen der weltregierende Logos und der menschgewordene wirklich mit doppeltem Bewußtseyn eine Zeitlang nebeneinanderher, bis das Bewußtsein beider sich wieder ausglich, dadurch daß der menschgewordene der Ewigkeitsform theilhaftig ward. Beide Annahmen kommen aber eben darauf hinaus, daß Christus die Menschheit überhaupt wieder aufgegeben habe; denn die Ewigkeitsform verträgt sich mit der Menschheit nun und nimmermehr). Die ganze Schwierigkeit fällt aber von selber in Nichts zusammen, sobald man sich erinnert, daß die Ewigkeit nicht eine der Zeit parallellaufende Linie ist (Vgl. Schöberlein S. 67 und 73): „Die Ewigkeit „steht zur Zeit nicht in einem zeitlichen Verhältniß; man kann „auch nicht sagen, daß die Ewigkeit vor der Zeit oder nach „der Zeit oder während der Zeit sei." (Vgl. m. Dogm. vom h. Abdm. S. 194 ff. Wir dürfen, wenn wir speculativ genau reden wollen, nicht einmal sagen (wie wir es bisher der Bequemlichkeit halber noch thaten): „der Sohn Gottes hat die Ewigkeitsform aufgegeben;" denn in der Ewigkeit giebt es kein „hat" und kein „aufgeben." Sondern wir müssen sagen: der ewige weltregierende Sohn Gottes bestimmt sich im ewigen Prüfens seines ewigen Seyns, worin er den ganzen

Digitized by Google

Zeitlauf überschaut, dazu, in diesem Zeitlauf von dem und dem Punkte an als menschliches, menschlichbewußtes und menschlichwahlfreies Individuum zu existiren. Dieses göttliche θέλημα bildet (ich erinnere an den monotheletischen Streit) die Basis seines menschlichen θέλειν; sein ewiges Bewußtseyn bildet die Basis seines menschlichen. c) Auch hiebei freilich scheint beiderlei Bewußtseyn noch auseinanderzufallen. Der ewige Logos überschaut ja das Leben seiner als des menschgewordenen mit Einem Schlage (von seiner Empfängniß an bis zum jüngsten Tage), während der menschgewordene Logos sein Leben nicht überschaut, sondern in ächtmenschlichem Bewußtsein darin vorwärts- und zurückschaut, so, daß selbst sein ewiges Seyn sich ihm hie und da unter der Form oder Vorstellung eines Gewesenseyns, einer Präexistenz darstellt (Joh. 17, 5 dagegen vgl. Joh. 8, 58 εἰμί). Allein hier tritt nun α) der Satz, daß Einheit der Person nicht Einheit des Bewußtseyns ist, mit voller Kraft ein. Wir reden ja nicht von zweierlei gleichzeitigem Bewußtseyn, sondern von einem ewigen und einem zeitlichen. β) Wir bedenken, daß der ewige Logos, wenn er alle Zeiten und Räume überschaut, dieselben nicht bloß überschaut (als mathematische Extensionen), sondern sie zugleich durchschaut, von einem Mittelpunkt aus; und dieser Mittelpunkt der Zeitsphäre ist eben er qua menschgewordener. Der weltregierende Logos schaut mit andern Worten sich qua menschgewordenen nicht an als ein zufälliges einzelnes Individuum, neben so und so vielen tausend anderen, sondern als das Centrum der historischen Weltentwicklung, somit als die in historischer Erscheinung getretene Basis der Weltentwicklung. γ) Er schaut nicht sich qua menschgewordnen (Jesum) wie er in einem einzelnen Zeitpunkt ist oder war, an, sondern so, daß er die Erhöhung mit der Erniedrigung zugleich ansieht; er sieht sich qua Jesum so an, daß er sich zugleich als den erhöhten König der Menschheit und Welt betrachtet, dem die (obwohl immer unter Zeitform auszuübende) Herrschaft über das All übergeben ist. Er weiß sich als den menschgewordenen und den menschgewordenen als sich (nicht



Digitized by Google

als einen andern) und wiederum Jesus wußte in ächtmenschlichem Erkennen, sobald das Erkennen in ihm erwachte, sich als den erschienen ewigen, und weiß sich noch als denselben. Für unsere menschliche Vorstellung bleibt dies Mysterium der Vermählung des ewigen Bewußtseyns mit dem zeitlichmenschlichen natürlich eines jener Aenigmata (1. Cor. 13), die wir erst jenseits klar schauen werden; hienieden können wir nur annähernd durch discursives Denken Schranken ziehen und einzelne Momente bestimmen. Es ist dies aber ebenso natürlich, wie bei der Trinität; es ist nichts als ein neuer Beweis, daß das Christenthum über und nicht unter dem menschlichen Verstande steht.

Anm. 1. Vgl. m. Dogm. vom heil. Abdm. I, S. 199 ff. Schöberlein S. 73.

Anm. 2. Die Verff. des Heidelb. Katechismus haben dies Verhältniß des Logos qua weltregierenden zu ihm (sich) als menschgewordenem im Auge gehabt, wenn sie qua 48 sagten: „die Gottheit (oder „wie es in der Frage heißt: göttliche Natur) könne auch außer„halb ihrer angenommenen Menschheit und nichts destoweniger auch in „derselben und persönlich mit ihr vereinigt bleiben." Was Ursin dabei dachte, ergiebt sich daraus, daß er auf dem Maulbronner Gespräch (m. Dogm. v. h. Abdm. II, S. 678) sagte: „er denke sich die Gott„heit Christi nicht räumlich ausgebreitet, sodaß man sagen könne: „altera pars est hic, altera illic, sondern in dem Sinn allgegen„wärtig, wie Gott es sei." Er faßt die göttlichen Eigenschaften ganz richtig speculativ auf als ewige (nicht als Eigenschaften zeit-räumlicher Ausdehnung). So ist der Sohn Gottes allgegenwärtig, als die ewige Basis aller Raumsphäre, und doch ist er zugleich in Form der Menschheit, d h. im Raum. Aehnlich Bukan oben §. 382, A, 9). Falsch ist nur die Form, in der Ursin es ausspricht. Er hätte nicht von den beiden Naturen, nicht von der Gottheit und Menschheit reden sollen (was ja ohnehin der reformirten Lehre, daß die Naturen abstracta sind, zuwiderläuft), sondern von dem weltregierenden und dem menschgewordenen Sohn Gottes. — So aber entsteht der Schein, als wolle er nestorianisch zwei subsistente Naturen lehren, einen weltregierenden Gottessohn, der nur nebenbei auch in dem Menschen Jesus sich manifestire. Es ist wichtig, diesen formalen Fehler in der bedeutendsten reformirten Bekenntnißschrift zu beach-

Digitized by Google

ten, und einer naheliegenden falschen Interpretation vorzubeugen.

## §. 395.

### Uebergang zum Werke Christi.

Aus der Lehre von der Person Christi ergiebt sich nach dem gesagten nicht auf dem Wege der Nothwendigkeit die Lehre von seinem Werke. Christus war durch seine Person — das Wort im Sinn von potentialer, angeborner Persönlichkeit gefaßt — nicht necessitirt zur Ausführung seines Werkes. Es war ihm bloß der Beruf gegeben; die Ausführung hing von seiner freien Willensentscheidung ab. Auch bei andern Menschen ist ja das Thun nicht die schlechthin nothwendige Entfaltung der von Geburt her gegebenen Person (persönliche Anlage), sondern vielmehr ist die vollendete Persönlichkeit das Produkt aus der angebornen Person und dem freien Thun, der Selbstbestimmung. Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes war ein wahlfreier Mensch gegeben; der Sohn Gottes entäußerte sich, auch was die Aeußerungsform seiner Heiligkeit betrifft, der Ewigkeitsform, und trat in den einfachen status integritatis ein. Die persona divina hat durch ihre Menschwerdung es nur möglich gemacht, daß ein vom Weibe geborener normal vom stat. integr. zum stat. confirm. übergehen und in Folge dessen genug thun konnte. Nicht aber war der menschgewordene Sohn Gottes durch sein göttliches Wesen irgendwie gezwungen zur Heiligkeit, schon darum nicht, weil sein Wesen eben keine ihm fremd gegenüberstehende Macht ist. Sein göttliches Wesen wollte die Wahlfreiheit. (Nur darum kann von einem Verdienste Christi die Rede sein).

Anm. Es ist dies die Frage nach der sogenannten impeccabilitas Christi. Daß Christus „impeccabilis" war, wird von allen Theologen, reformirten und lutherischen, geehrt. Z. B. Gisb. Voet. de merito Christi, tom. II, p. 246, probl. 13: an debuerit assumere naturam humanam absque peccato et impeccabilem? Resp. aff. vgl. Schmid p. 247. Aber was darunter zu verstehen sei, wird nicht

Digitized by Google

näher gesagt. Wolleb (1, 18, p. 92 can. 1 f.) schreibt Christo die justitia originalis zu (wie sie Adam vor dem Fall hatte) und beschreibt diese ganz richtig als ein positives Gut-seyn (non tantum innocentia seu immunitas est a peccato, sed et aptitudo ac inclinatio ae bonum). Dies ist denn auch im Grunde die beste Erklärung, die gegeben werden kann, daß Christus gleich dem ersten Adam vor dem Fall a) positive Heiligkeit hatte, b) aber zur confirm. erst durch das Bestehen realer Versuchungen gelangen konnte. Die Realität dieser Versuchungen muß festgehalten, und somit darf Christo nicht das non posse peccare, sondern muß ihm das posse non peccare, somit das posse peccare zugeschrieben werden, so widerstrebend auch letzteres scheinen mag. Siehe darüber unten §. 428.

---

## Dritter Abschnitt.

## Die Verklärung Gottes als des Mittlers in der Zeit.

### §. 396.

Uebersicht.

Wie die Lehre von der Idee Gottes nebst der Lehre der h. Schrift vom dem Seyn Gottes als des Dreieinigen die Basis bildet für die Lehre von der Verklärung Gottes als des ewigen Ursprungs der ganzen Zeit und Raum-Sphäre, welche zugleich die Sphäre des Menschen d. h. der freien sittlichen Entscheidung ist: so bildet die Lehre von dem Fall und dem Erlösungsbedürfniß nebst der Lehre der h. Schrift von der Person des Erlösers, d. h. der Menschwerdung des ewigen Sohnes, die Basis für die Lehre von der Verklärung des ewigen dreieinigen Gottes in der Zeit. Diese Verklärung Gottes in der Zeit ist aber analog und gemäß der Verklärung Gottes als des Ursprungs der Zeit. Wir sahen dort (Thl. I, Abschn. 3) namentlich in der Lehre von der göttlichen Fürsehung, daß Gott zwar seine ewigen

Digitized by Google

Eigenschaften und Wesensbestimmtheiten und seinen Willen in der Welt zur Herrschaft bringt, aber so, daß er dabei ein für allemal in allem, was die ethische Entscheidung für gut oder bös betrifft, dem Menschen die freie Selbstbestimmung überläßt. Daraus und daraus allein hat sich ja der Sündenfall erklärt. Demgemäß ist nun auch die Offenbarung Gottes als des Mittlers in der Zeit so beschaffen, daß sie in ihrer Art und Weise theils durch Gottes Wesen und Willen schlechthin bestimmt, theils aber von der freimenschlichen Entscheidung abhängig und durch diese bedingt und modificirt ist. Durch das Wesen und den Willen Gottes schlechthin bedingt, nulla peccati humani respectu habito, ist, daß Gott, und zwar die zweite Hypostase in Gott, in die Sphäre der Zeit und Schöpfung eingehen, und als Mensch sich offenbaren wollte (nach §. 218), daß also ein Gottmensch geboren werden sollte, als Krone der Menschheit, als vollendete Offenbarung der Gottheit. (Wäre Adam nicht gefallen, so würde, wie am Ende des dritten Schöpfungstages in den Stoff das Leben, und am Ende des sechsten in das Leben die Persönlichkeit eintrat, so am Ende des siebenten in die persönliche Menschheit der ewige Sohn Gottes eingetreten sein). Durch die menschliche Entscheidung, resp. durch den geschehenen Sündenfall, ist hingegen das bedingt, daß dieser menschgewordene Gottessohn als Erlöser auftreten, d. h. in die durch die Folgen des Falles erniedrigte Menschheit eintreten, unschuldig leiden, und die Menschheit zur Normalität und zur Verklärung durchführen sollte. Es kömmt nun alles darauf an, beide Momente im Leben und Wirken Christi zu unterscheiden. Die ältere Dogmatik hat dies keineswegs genügend gethan. Sie ließ den Gottmenschen total hinter dem Erlöser zurücktreten, betrachtete die Gottmenschlichkeit Christi bloß als Mittel, damit er Erlöser sein könne, sah nicht gehörig ein, daß jene Gottmenschlichkeit, jene Verklärung Gottes in der Zeit schon als solche einen Zweck in sich habe, und durch das Erlöseramt nur modificirt werde. Dies hatte aber auch für die Betrachtung des concreten Stoffes des Lebens Jesu Christi einen wesentlichen Nachtheil. Alles, was Jesus that, faßte man zu wenig als unmittelbare

Digitized by Google

Darſtellung ſeines Weſens und Willens (d. h. eines normalmenſchlichen Weſens und Willens); es nahm ſich viel zu ſehr ſo aus, als habe Jeſus alles, was er that, nur um der Erlöſung willen gethan, nur aus Abſicht oder Abſichtlichkeit; eine Vorſtellung, wobei die ächtmenſchliche Wahrheit ſeines Lebens verloren geht.

## §. 397.

Ueberblicken wir nun die Form, wie das Werk Chriſti, alſo die Verklärung Gottes in der Zeit, gewöhnlich abgehandelt wurde, ſo finden wir, und zwar ziemlich ausnahmslos bei allen Dogmatikern, daß dieſer Stoff auf zweifache Art behandelt wird, erſtlich der Breite nach, dann der hiſtoriſchen Folge nach. Erſtlich nämlich werden drei officia oder munera oder Aemter Chriſti unterſchieden, das prophetiſche, hohenprieſterliche und königliche, doch ohne daß (bei den alten Dogmatikern) ein ganz klarer Eintheilungsgrund herausträte; ſodann werden die beiden Stände oder status Chriſti, der Stand der Niedrigkeit (mit Empfängniß, Geburt, Leben, Leiden, Tod, Begräbniß und Höllenfahrt) und der der Erhöhung (mit Auferſtehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes) abgehandelt. Manche (wie z. B. Wolleb) beſchreiben dann noch beſonders, wie und auf welche beſondere Weiſe Chriſtus jedes der drei Aemter in jedem der beiden Stände ausgeübt habe. Gegen dieſe doppelte Betrachtung des Werkes Chriſti, a) nach ſeinen begrifflichen drei Grundmomenten, b) nach ſeiner conſecutiv hiſtoriſchen Folge, iſt nun nichts einzuwenden. Aber beidemale wird das Moment des Erlöſers von dem Momente des Gottmenſchen oder idealen Königs der Menſchheit beſſer unterſchieden werden müſſen, als es gewöhnlich geſchehen iſt. Was die drei Aemter betrifft, ſo werden die Grundbegriffe derſelben vor allem, abgeſehen von der Sünde und der Erlöſungsnothwendigkeit, ſchon aus dem Begriff der vollkommenen Offenbarung (Verklärung) Gottes in der Menſchheit, abzuleiten ſein, und ſodann erſt aus dem Begriff der Erlöſung. Was die hiſtoriſche Folge des Lebens Chriſti betrifft, ſo wird

Digitized by Google

vor allem und zuerst zu zeigen sein, wie Christus anfangs rein in der Darstellung einer normalmenschlichen Entwicklung begriffen war, und wie ihm erst bei seiner Taufe der Erlöserberuf zu bewußter Klarheit kam. Erst nach diesem Gegensatz zwischen Selbstdarstellung und Erlöserberuf (einem Gegensatze, der in der älteren Dogmatik gänzlich fehlt, daher dort die Taufe und Salbung Jesu zum Christus gar nicht als dogmatisches Moment aufgeführt wird) — erst nachher ist nun der auf die Erlösung bezügliche Gegensatz der Niedrigkeit und Erhöhung zu betrachten. Jener erstere Gegensatz betrifft das aktive Verhalten Jesu als des Gottmenschen und Erlösers; dieser betrifft sein passives Verhalten als des in die unter den Folgen der Sünde stehende Menschheit eingegangenen und des Erstlings der von diesen Folgen befreiten Menschen. Dort kommt in Betracht der normale Mensch Jesus, wiefern er der erlösende ist, hier, wiefern er selber Objekt der Erlösung ist. — Darnach erst wird drittens das concrete Ineinander der drei Aemter und der zwei (resp. vier) status zu betrachten sein.

## Erstes Kapitel.

## Die drei Aemter Christi.

### §. 398.

### Entstehung der Kategorie.

Dazu, daß die verschiedenen Seiten des Werkes Christi unter den Kategorieen des dreifachen Amtes, des prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen, dargestellt wurden, gab der Name Messias oder Christus, d. h. Gesalbter, insofern die nächste Veranlassung, als im alt. Test. sowohl bei Propheten (1. Kön. 19, 15 f. vgl. Jes. 61, 1), als bei den Königen (1. Sam. 10, 1; 16, 13; 1. Kön. 1, 13; 19, 15 u. a.) und Hohenpriestern (Ex. 28, 41; 29, 7; 30, 30; Lev. 4, 3; 6, 22; 7, 36) die Salbung vorkömmt (bei den Propheten, die ja eben kein geschlossener Stand waren, sondern

Digitized by Google

oft nur die innere Salbung mit dem h. Geist von Gott empfingen, nur sporadisch, bei den Königen als Sitte, bei den Hohenpriestern als Gesetz). Da nun Christus nach der h. Schrift als Lehrer (Hebr. 1, 1 u. a.) und ausdrücklich als Hoherpriester (Hebr. 7) dargestellt wird, die königliche Würde aber ohnehin als der verheißne Davidssohn besaß (vgl. §. 381 und 353), so lag es nahe genug, sein Werk nach diesen drei Aemtern einzutheilen. Schon bei Eusebius findet sich die Erwähnung derselben. In die Dogmatik eingeführt wurde die Kategorie der drei Aemter von den reformirten Theologen, und zwar zuerst von Calvin (inst. II, 15), dann aufgenommen in die Cat. Pal. 31. Unter den lutherischen Theologen dagegen hat erst Joh. Gerhard die Lehre in die Dogmatik aufgenommen. Es entsteht nun die Frage, ob diese Eintheilung denn wirklich auf einem wissenschaftlichen Eintheilungsgrunde beruhe. Daß Christo sowohl eine prophetische als eine hohenpriesterliche Thätigkeit, ingleichen eine königliche Würde zugeschrieben wird in der h. Schrift, ist unbezweifelt; ob aber diese drei Thätigkeiten α) einander ausschließen und β) vollständig das Werk Christi erschöpfen, das ist die Frage, und das ist oft in Frage gestellt worden. Als logisch-richtige und erschöpfende Eintheilung, so sagte man, sei diese Eintheilung ebenso wenig zu rechtfertigen, als wenn man z. B. Christi Werk in ein Amt der Versühnung, Erlösung und Begnadigung eintheilen wollte. Zuerst hat der lutherische Theologe Ernesti solche Zweifel erhoben; ihm folgten die meisten lutherischen Theologen der rationalistischen Periode. In neuerer Zeit haben Schleiermacher und Schweizer diese Zweifel an der formellen Richtigkeit der ganzen Eintheilung erneuert. Wir werden uns indeß leicht überzeugen, daß diese Eintheilung sowenig zufällig und principlos ist, als die Gliederung der a. t. Theokratie in die nämlichen drei Aemter eine zufällige war.

Digitized by Google

## §. 399.

### Ableitung der Aemter aus dem normalen Verhältniß der Menschheit zu Gott.

Sehen wir zuerst von dem Sündenfall und der Erlösung ganz ab, und fassen wir das Verhältniß der Menschen zu Gott in's Auge, wie es bei normaler Entwicklung sich gestaltet haben würde, so wissen wir bereits, daß die Menschheit nicht als eine Heerde oder Horde ununterschiedener Individua Gott gegenübergestanden haben würde, sondern als ein Organismus freier und markirter Persönlichkeiten mit verschiedener Begabung und geschichtlicher Stellung, und daß dieser Organismus sich in einer höchstbegabten menschlichen Persönlichkeit jedenfalls hätte vollenden müssen. (Denn daß der Reichthum organischer Entfaltung und persönlicher Verschiedenheit nicht etwa eine Frucht des Bösen sein kann, sondern etwas in sich gutes, mithin von Gott ewig bestimmt und gewollt ist, ist ja klar). Es war nun a), wie wir wissen, Gottes Rathschluß, sich in jedem Falle (wie immer der Mensch sich entscheiden würde) der Menschheit zu offenbaren. Bei normaler Entwicklung würde also jeder Mensch das Objekt der offenbarenden Thätigkeit Gottes gewesen sein; Gott würde einem jeden sich geoffenbart haben (vgl. Hebr. 8, 11); es würde aber ein jeder auch wieder an seinem Theile ein Vermittler oder Verkündiger der Offenbarung Gottes an die andern geworden sein; es würde der Gegensatz von Propheten und Nichtpropheten hinweggefallen sein, es würde aber in jenem obersten Haupte der Menschheit die Prophetie ihre Spitze erreicht haben, d. h. jenes Haupt würde der schlechthinige, vollkommene Offenbarer Gottes an die Menschen gewesen sein, in welchem die ganze Fülle der Gottheit sich geoffenbaret hätte. Vgl. Kol. 2, 3. Er hätte nicht bloß Worte Gottes empfangen und mitgetheilt, sondern er wäre das Wort Gottes selber (das Wort, in dem Gott sich selbst ausspricht, ὁ λόγος Joh. 1, 1 ff.) — er wäre der menschgewordene Sohn Gottes gewesen. Nun wissen wir, daß dies nicht bloß so gewesen wäre, wenn der Mensch nicht ge-

Digitized by Google

fallen wäre, sondern daß auch nach geschehenem Fall und eingetretener Nothwendigkeit der Erlösung der Erlöser, Christus, wirklich zugleich jenes Haupt der Menschheit, somit jener absolute Offenbarer Gottes, ist, in dem Offenbarer und Offenbarung nicht mehr auseinanderfallen. Hebr. 1, 1. Als das substantielle Offenbarungswort des Vaters ist er der Prophet. — b) Bei normaler Entwicklung wäre jeder Mensch, wie das Objekt einer offenbarenden Thätigkeit Gottes, so das Subjekt einer zu Gott gerichteten anbetenden und heiligen Gesinnung gewesen. Es hätte ein jeder, von Selbstsucht und Weltlust frei, sich ganz an Gott als an den über alle Dinge geliebten hingegeben, somit seinen Willen und alle seine natürlichen Gaben als ein Priester Gotte zum lebendigen Opfer gebracht, und in dem Haupte der Menschheit hätte dies Priesterthum seine Spitze erreicht; das Haupt der Menschheit hätte das ganze in ihm wohnende Pleroma menschlicher Gaben und Kräfte Gotte als Opfer dargebracht. Wir wissen, daß auch nach geschehenem Fall der Erlöser zugleich dieser vollkommene Mensch war, der (Hebr. 9, 14; 10, 5 und 7 und 9) sich selbst und sein Leben und die Anwendung seiner pleromatischen Kräfte Gotte zum Opfer darbrachte. c) Wie das Haupt der Menschheit bei normaler Entwicklung im Verhältniß Gottes zu den Menschen der absolute Prophet, und im Verhältniß der Menschen zu Gott der absolute Priester gewesen wäre, so wäre es im Verhältniß seiner zu den übrigen Menschen eben Haupt, d. h. König, gewesen, schlechthiniger Vermittler des göttlichen Willens an die übrigen Menschen, und von diesen als solcher anerkannt in freiem Gehorsam. Und auch dies ist, nachdem der Fall eingetreten, nicht aufgehoben, indem ja der Erlöser zugleich von der Gemeinde als ihr Haupt und König anerkannt und in freiem Gehorsam geliebt wird (Hebr. 12, 25 f.). So ergeben sich also, auch abgesehen vom Sündenfall, jene drei Aemter schon als ursprüngliche, aus dem normalen Verhältniß der Menschheit zu Gott folgende, mit prinzipieller Nothwendigkeit und in logischer Ordnung.

Anm. Die Lehre, „daß bei Voraussetzung des göttlichen freien Decrets

Digitized by Google

„zur Weltschöpfung u. s. w. auch die Menschwerdung des „ewigen Sohnes sofort mitgesetzt sei, daß also schon im ewigen „System der göttlichen Weltidee die Gottmenschlichkeit das Centrum „sein müsse, und die Ausführung dieses absoluten göttlichen Rath„schlusses nur durch die aus der menschlichen Freiheit hereingekommene „Sünde zur Erlösung modificirt werde," ist ausgezeichnet entwickelt von Liebner in dessen Christologie S. 180 u. a. St. vgl. auch dessen Bemerk. über Thomasius Beitr. zur Christol. in Reuter's Rep. 1850, H. 9. — Seltsamerweise wurde ihm hin und wieder von Seiten Solcher, die ihn nicht verstanden haben, Pantheismus Schuld gegeben (!) während gerade die Leugnung jener Lehre direkt und unausweichlich zum Pantheismus führt (vgl. oben §. 218).

## §. 400.

## Ableitung der drei Aemter aus dem Wesen der Erlösung.

### a) Prophetisches Amt.

Gehen wir nun von dem entgegengesetzten Pol aus, von dem geschehenen Sündenfall und der Idee des Erlösers, so finden wir, daß auch der Begriff des Erlösers als solcher (abgesehen von der pleromatischen Menschheit Jesu) auf ein dreifaches Postulat führt, welches wiederum jenen drei Aemtern entspricht. Wir wissen, daß durch die Sünde der Mensch nach den drei Seiten seiner Seelenkräfte abnorm geworden ist. Der Willen ist ein selbstischer, böser, die Erkenntniß eine durch den bösen Willen verblendete, verfinsterte, das Gefühl ein unseliges geworden. Es thut also Heiligung des Willens, Erleuchtung der Erkenntniß, Beseligung des Gefühls (durch Beruhigung des Gewissens) Noth, und dies alles finden wir in Christo, der uns zur Erlösung gemacht ist, weil er uns gemacht ist zur Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligung 1. Cor. 1, 30. Wir wissen auch (aus §. 9) daß der Mittelpunkt der Erlösung nicht in der Erleuchtung der Erkenntniß und ebensowenig in der Heiligung des Willens bestehen kann, sondern nur in der Beseligung des Gefühls d. h. der Hinwegnahme des, aller Heiligung im Wege stehenden Schuldgefühls. Wir

Digitized by Google

wissen aber ferner (vgl. §. 8), daß das bloße Unseligkeitsgefühl erst zum Schuldgefühl entwickelt sein muß, um hinweggenommen werden zu können. Den Anfang der Erlösung muß also allerdings die Erleuchtung machen. Dem Menschen, der seine Sünde nicht als Sünde erkennt, der den Willen Gottes nicht erkennt, der sich falsche unheilige Götzen gemacht hat, muß der Wille Gottes und das Wesen des wahren Gottes geoffenbart werden. Dies ist Sache des Prophetenamtes (das Wort im weitesten Sinn genommen). Darum kam Gott der zur Verwicklung gewordenen menschlichen Entwicklung vom Anfang der Zeiten des alten Bundes an zu Hülfe, griff ein durch übernatürliche Offenbaruugen, und insofern heißen auch Moses und David „Propheten." Das Amt der Propheten war zunächst α) den wahren, lebendigen Gott erkennen zu lehren (vgl. Jes. 44 u. a.), β) das Gesetz Gottes, seinen Willen, kennen zu lehren, um dadurch das Bedürfniß nach Erlösung zu entwickeln. Allein die bloße Kenntniß des Gesetzes wirkt noch nicht Erlösungsbedürfniß, sondern schreckt ab, wenn nicht zugleich dem Menschen die Hoffnung auf Erlösung gegeben wird. Deshalb kam bei den Propheten des alt. Bundes zur lex auch das evangelium (resp. unter der Form der promissio) hinzu. Immerhin lag aber bei ihnen beides noch auseinander. Ihre gesetzlichen Ermahnungen hatten noch mehr oder minder die Form des tödtenden Buchstaben. Vollendet ist das Prophetenthum erst in Christo, der das Gesetz Gottes nicht bloß in Worten predigte (Joh. 4, 25; Jes. 55, 4; vgl. Luk. 4, 32; Matth. 7, 29), sondern seiner Person nach die erschienene Erfüllung des Gesetzes selber, die persönliche Darstellung des Willens Gottes war, zugleich aber die erschienene Erfüllung der Verheißung selber (Luk. 4, 17 ff) war. (Vgl. Dan. 9, 24). In ihm erschien das Gesetz nicht als todter und tödtender Buchstabe, sondern als lebendige und lebenentzündende Herrlichkeit; es erschien in liebenswerther Gestalt, und der Weg zur Buße besteht nun einfach darin: Christum lieb zu haben; er ist der Spiegel, mit dem wir uns vergleichen müssen, um zur Erkenntniß unsrer Sünde und Schuld zu kommen. Er ist der Prophet,

Digitized by Google

der in sich selber den Gesetzeswillen Gottes und zugleich den Rathschluß zu unsrer Seligkeit darstellt. Als ein solcher Prophet, den Israel ohne Furcht hören werde, war er schon verheißen Deut. 18, 18, als solcher wird er im n. Test. verkündigt Joh. 6, 45; 3, 31 f.; Hebr. 2, 3. Als solcher kam Er, das Licht, in die Finsterniß hinein (Joh. 1, 9).

## §. 401.

### b) Hohepriesterliches Amt.

#### A. Hebräerbrief.

Ist aber das Schuldgefühl erst entwickelt, so muß es hinweggenommen werden, und zwar (nach §. 9) so, daß die Schuld selbst dabei vollkommen anerkannt wird. Die Schuld kann deshalb, wie wir wissen, nur so hinweggethan werden, daß sie wirklich gestraft, d. h. gesühnt wird; entweder muß der Sünder selbst die Strafe tragen, oder es muß sich ein stellvertretendes Opfer ausfindig machen lassen, welches die Schuld zu übernehmen, die Strafe zu tragen und alsdann die dadurch erworbene Schuldfreiheit oder Gerechtigkeit dem Menschen wieder mitzutheilen vermag. Im alt. Test. brachten nun die Priester nach Gottes Anordnung Thieropfer, welche in dem Opfer am Versöhnungstage, dessen Blut der Hohepriester ins Allerheiligste trug, ihre Spitze fanden. Diese Opfer waren nur symbolisch; symbolisch wurde dem Thier die Schuld der Menschen auf's Haupt gelegt; der leibliche Tod war nur ein Symbol der geistlichen Strafe; das Besprengen des die Anklageakte vor Gott symbolisch verbergenden Gnadendeckels mit dem Blute, sowie das Besprengen des Volks mit demselben Blute war ebenfalls nur symbolisch. Waren die alttestamentlichen Opfer nur symbolisch, so waren sie auch nur vorbildlich, Hebr. 9, 9 f. und 13 und 23, so war auch das ganze levitische Priesterthum nur vorbildlich (Hebr. 8, 5; 7, 11). Christus dagegen ist der wahre Hohepriester und das wahre Opfer. Als beides wird er in der heil. Schrift beschrieben, und wir haben nun vor allem die biblische Lehre über Christi

Digitized by Google

Hoheprieſterthum in ihrem Zuſammenhange zu prüfen. — Er iſt der wahre Hoheprieſter, Hebr. 7 ff. Schon das alte Teſt. verhieß Pſ. 110, 4, (Hebr. 5, 6 und 10) der Meſſias werde Prieſter nach Melchiſedecks Art ſein; dieſer war (Hebr. 7, 1 ff.) nicht aus Levi's Geſchlecht, ſondern von dem Vater Levi's ſelber (V. 4 ff.) als übergeordnet anerkannt. Der Meſſias ſollte alſo ſchon nach dem a. T. kein Levit, ſondern gleich Melchiſedeck ein König und Prieſter zugleich ſein. Dies war Chriſtus. Er iſt nicht durch das vorbildliche Heilige, das auf dem Schaubrodtiſch und in dem Leuchter die relativen Früchte der Heiligkeit unter den Symbolen von Brod und Oel darſtellte, in's Allerheiligſte gegangen, ſondern durch eine geiſtliche σκήνη, durch ſein vollkommenes heiliges Leben hindurch (Hebr. 9, 11); er iſt nicht in das vorbildliche Allerheiligſte, ſondern in den Himmel ſelbſt (V. 24) eingegangen; er hat nicht Blut von Thieropfern gebracht, „die nicht können τελειῶσαι κατὰ συνείδησιν τὸν λατρεύονα" (V. 9), vielmehr nur (V. 13) eine äußere levitiſche, d. h. ſymboliſche Reinigkeit und auch das immer nur auf eine gewiſſe Zeit bewirken; ſondern διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, und καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν (V. 14) und ſo ging er V. 12 διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος in das Allerheiligſte ein. α) Das Mittel, wodurch Chriſtus dies Reſultat erreicht, iſt ein doppeltes. Einmal ſein abſolut heiliges Leben, welches im Hebräerbrief als Parallele des ſymboliſchen Heiligthums, durch welches der altteſt. Hoheprieſter hindurchging, betrachtet wird, und zweitens ſein Tod, die Hingabe ſeines Blutes, die dem Darbringen des Opferblutes durch den altteſt. Hohenprieſter verglichen wird. Damit man aber nicht etwa glaube, daß das äußerliche, leibliche Ausfließen des Blutes als ſolches eine ſühnende Kraft habe, oder, daß Leben und Tod Chriſti als zwei disparate Dinge nebeneinanderfielen, ſo faßt der Autor V. 14 beides zuſammen in folgenden Worten. Chriſtus hat ſich ſelbſt Gotte dargebracht als fleckenloſes Opfer (α) Hohenprieſter und Opfer fallen nicht auseinander, β) das Opfer iſt ein ἄμωμον, ein ſittlich tadelloſes) und zwar διὰ πνεύματος. Dies bildet den Gegenſatz zu dem vor-

Digitized by Google

angehenden σαρκός; die Asche der röthlichen Kuh gab τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, weil sie in einem fleischlichen Opfer bestand, das mit einem Messer, mit der Hand ꝛc. getödtet war, und wobei es auf die Gesinnung nicht ankam. Christus reinigt die συνείδησις, weil er sich selbst geopfert hat διὰ πνεύματος; das, was bei ihm den Opferakt vollzog, war nicht ein Glied seines Leibes; er hat sich nicht auf den Altar hingestreckt und etwa mit einem Messer geschlachtet; er hat sich διὰ πνεύματος, durch den Geist, in dem er wandelte, aufgeopfert, dadurch nämlich, daß er im Gehorsam gegen den Vater sich durch den Haß und die Drohungen der Feinde Gottes nicht einschüchtern und irre machen ließ, sondern treu blieb auch bei der gewissen Aussicht auf den ihm bevorstehenden Tod. So ist also bei seinem Opfer nicht das äußere Ausfließen des Blutes das bedeutsame, sondern sein inneres sittliches Sich-hingeben in den gewaltsamen Tod. Dieser Geist wird aber αἰώνιον (nach der schwereren, der richtigen Lesart) genannt. Es heißt διὰ πνεύματος αἰωνίου. Durch den Geist geopfert haben sich auch andere (Alle, die für irgend eine geistige Instanz den Tod duldeten, für's Vaterland, für die Ueberzeugung ꝛc.); aber Christi Opfer hatte nicht bloß eine relative, sondern die absolute, ewige Bedeutung; er hat sich durch das πν. αἰώνιον, das in ihm war, zum Opfer dargebracht. — Ebendarum bedurfte es keiner Wiederholung seines Opfers (Hebr. 9, 25—28; 10, 12 und 14), denn durch sein Eines Opfer sind die Sünden vergeben (Hebr. 10, 18). Das Resultat ist nach 9, 14, daß er nicht dem Leib zu levitischer äußerlicher Reinigkeit verhilft; sondern das Gewissen, das innerste sittliche Bewußtsein reinigt, und zwar ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι, d. h. nicht: vom Sündigen, auch nicht: von der Schuld begangner Sünden — es ist hier weder von der Rechtfertigung noch von der Heiligung abgesondert die Rede — sondern von der Herzensstellung, die durch Werke gerecht werden will und doch nur todte Werke hervorzubringen vermag, reinigt er das Gewissen, und bringt den Menschen dahin, daß er vielmehr zur freien Liebe zu Gott gelangt, daß er sich selbst und sein Leben Gotte als Opfer hin-



Digitized by Google

giebt. Dieses neue Leben quillt eben aus der Sündenvergebung (Hebr. 10, 18). Es ist uns der freie kindliche Zugang zum Vater erworben (V. 19 — 20). Im Blute Jesu (in dies Blut gleichsam eingehüllt, sowie die Israeliten mit dem Blut des Versöhnopfers besprengt waren) haben wir Freudigkeit zum Eingang in das Allerheiligste, und (V. 20) diesen Weg hat uns Christus als einen ewig-frischbleibenden (*πρόσφατος*) und lebendigen (nicht in einem Platze, sondern in einer Lebensthat bestehenden) eingeweiht, dadurch daß sein Fleisch, sein Leben, zerrissen ward, womit zugleich der Vorhang der uns von Gott trennenden Schule zerriß (V. 20). Nun ist unsre Aufgabe (V. 22 ff.) die, *μετ' ἀληθινῆς καρδίας*, d. h. mit dem festen Glauben, daß die Schuld gesühnt ist (*ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*), die Versöhnung zu ergreifen; und *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* (nachdem wir die Versöhnung empfangen haben) unverrückt zu halten an der christlichen Hoffnung (dem Context nach eine spezielle Ermahnung zu einer speziellen Aeußerung der Heiligung, der Treue in Verfolgung). Also: Gewißheit der Sündenvergebung und daraus fließende Heiligung.

## §. 402.

### Fortsetzung.

B. Lehre der übrigen Briefe. (*Δικαιοσύνη θεοῦ*, erworben *χάριτι* und *δωρεὰν* durch die *ἀπολύτρωσις*).

Stellt der Hebräerbrief Christum vorzugsweise als den Hohenpriester selber dar, und zwar unter bildlichen Kategorien, die der alt. test. Symbolik entnommen sind, so wird in den übrigen neutestamentlichen Briefen Christus vorzugsweise als das Opfer oder als das Lösegeld dargestellt, und in mehr begrifflichen Ausdrücken die Lehre von seinem hohenpriesterlichen Amte entwickelt. Wir betrachten vor allem im Zusammenhang die Lehre des Römerbriefs, von der durch Christum erworbenen *δικαιοσύνη θεοῦ*. Das hebr. צדקה ist die Gerechtigkeit als immanente Eigenschaft, zunächst

Digitized by Google

Gottes, während צְדָקָה die Gerechtigkeit α) als Eigenschaft und Tugend der Menschen untereinander, oder β) als Qualität des Menschen, sofern er nach den Forderungen des göttlichen צֶדֶק (und des מִשְׁפָּט als dessen Ausdrucks) geprüft wird. Im letzteren Sinn ist derjenige צַדִּיק, der ohne Schuld vor Gott steht, weil er entweder überhaupt keine Schuld hatte, oder weil er die, die er hatte, auf die von Gott gebotene Weise durch Opfer gesühnt hat, somit seine Rechnung vor Gott aufs reine gebracht hat. Lev. 18, 5; Ps. 18, 21 (vgl. Gal. 3, 12). צַדִּיק in diesem zweiten Sinn (in Bezug aufs Verhältniß zu Gott) besagt also nicht sowohl eine positive Tugend, als ein negatives Freisein von reatus. a) Als positive ethische Tugend nämlich kann die „Gerechtigkeit" nur einem Richter zugesprochen werden. Gerecht ist der Richter, welcher recht richtet. In diesem Sinne kömmt die Gerechtigkeit nur א) Gotte in seinem Verhältniß als Richter der Menschen und ב) menschlichen Richtern in ihrem Verhältniß zu den ihnen untergebenen Menschen zu, nimmermehr aber Menschen in ihrem Verhältniß zu Gott — da ja ein Mensch Gotte gegenüber nur die Stelle eines judicandus, nicht eines judex einnimmt. b) Als Prädicat des judicandus in seinem Verhältniß zum judex bezeichnet „Gerechtigkeit" nicht eine positive Tugend, sondern ein juridisches negatives Freisein von reatus. Seinem Richter gegenüber ist derjenige ein צַדִּיק, welcher schuld- und straflos dasteht, entweder weil er überhaupt keine Schuld contrahirt hatte (wie z. B. Christus) oder weil er die vorhandene Schuld auf die vom Richter geforderte Weise (im alten Testamente durch expiatorische Thieropfer) getilgt hat. Wer also keine Strafe zu bekommen hat, ist צַדִּיק. Die nämlichen Bedeutungen nun, wie צְדָקָה, hat δικαιοσύνη. Es bezeichnet auch erstlich die Gerechtigkeit als Tugend, sowohl als Eigenschaft Gottes, wie als Eigenschaft der Menschen, die sich dadurch erweist, daß das, was recht ist, geschehe, α) im Verhältniß zum νόμος: Gegensatz gegen Unrecht, Sünde, — also Aeußerungen der Heiligkeit überhaupt, β) im Verhältniß zu andern Menschen: daß jedem, was er verdient, gegeben werde



Digitized by Google

(Lohn oder Strafe). In diesem allgemeinen Sinn der moralischen Eigenschaft steht es z. B. Röm. 6, 18 ff.; 2. Cor. 6, 14; 9, 10; Eph. 4, 24 u. a. Zweitens aber bezeichnet δικαιοσύνη auch den juridischen Status dessen, der seiner Schuld quitt ist, seinen Rechtsstand ins reine gebracht hat, und da redet nun Paulus Röm. 1, 17, zum Unterschied von einer bloßen δικαιοσύνη vor Menschen, von einer δικ. θεοῦ, einer Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Vor Menschen bin ich gerecht, wenn Menschen keine Rechtsforderungen auf dem Gebiete menschlichen Rechtes an mich zu machen, keine Vergehen mir aufzurücken, keine Strafen über mich zu verhängen haben; vor Gott bin ich gerecht, wenn ich vor seinem heiligen, innerlichen Gesetz ohne Schuld dastehe. Die Frage ist nun: wie gelangt der Mensch zu dieser δικ. θεοῦ? (Röm. 1, 17; vgl. 10, 3; 9, 30 f.; 10, 5). Er würde dazu gelangen durch vollkommene Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes (Röm. 2, 13; 10, 3; Phil. 3, 9), aber wir wissen, daß seit dem Sündenfalle niemand diese Fähigkeit besitzt (vgl. Gal. 1, 14; Phil. 3, 6 und das früher über die Unfähigkeit zur Selbsterlösung gesagte, §. 326), wir wissen, daß niemand gute Werke (aequivoce bona) thun, niemand also durch sein Thun, seine ἔργα, gerecht werden kann (Röm. 3, 20). Da wir nun nicht selbst diese justitia coram Deo erwerben, uns nicht rechtfertigen (δικαιοῦν) können, so hat Christus uns diese δικαιοσύνη erworben, und Gott rechtfertigt uns (Röm. 3, 26 und 30) um Christi willen, wenn wir glauben an die durch Christum geschehene Sühne (ἱλασμός, expiatio). Was über den Glauben und die Heilsaneignung gesagt wird, berührt uns hier noch nicht. Desto wichtiger ist, was Paulus schreibt über die Art, wie Christus die δικαιοσύνη, also die Schuldfreiheit erworben habe. — Paulus bezeichnet an der Hauptstelle Röm. 3, 24 ff. den Erfolg dieses Aktes Christi mit den Worten δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι. Der Erfolg ist, daß wir schuldfrei werden; wir werden dies χάριτι, durch Gottes und seines Sohnes Gnade, also nicht durch ein uns zustehendes Recht, nicht durch eine auf irgendwelches eigne Verdienst ge-

Digitized by Google

gründete Rechtsforderung, sondern die Grundlage des Werkes Christi ist seine und des Vaters freie Gnade und Barmherzigkeit. Wir werden schuldfrei δωρεὰν, gratis, d. h. ohne daß wir unsererseits unsere Schuld abzuzahlen fähig oder benöthigt gewesen wären. Die Hinwegnahme der Schuld ist ohne unser Zuthun und Dabeigewesensein, rein objektiv, geschehen. Daher wird dieser Akt des Hinwegnehmens der Schuld selber ἀπολύτρωσις genannt. Das Wort kommt her von λύτρον, das Lösegeld, dies von λύω, einen Sklaven loskaufen. Λύτρον (Matth. 20, 28; Mk. 10, 25) (oder ἀντίλυτρον 1. Tim. 2, 6) ist also das Lösegeld, das man bezahlt, um einen Sklaven loszukaufen. Daher λυτροῦν (Luk. 24, 21; Tit. 2, 14) λύτρωσις (Luk. 1, 68; 2, 38; Hebr. 9, 12) und ἀπολύτρωσις (Eph. 1, 7 u. a.) der Akt dieses Loskaufens, λυτρότης (Akt. 7, 35) der Zustand des Losgekauftseins. Ἀπολύτρωσις ist also eigentlich Zahlung eines Lösegeldes, oder Befreiung durch ein Lösegeld. Der Mensch wird betrachtet als ein unter die Knechtschaft einer ihn beherrschenden Macht (der Sünde) gekommener, welcher nun die Summe, durch deren Zahlung allein er sich freimachen könnte (das Erdulden der Strafe und dazu ein integres normales Lebensganzes) selbst zahlen müßte, falls nicht ein Anderer käme. Nun kommt aber dieser Andere, Christus, und zahlt die Summe, leistet das Geforderte für ihn, und kauft ihn los. Falsch faßt Olshausen ἀπολύτρ. geradezu = Befreiung, nämlich von der ethischen Macht der Sünde. Das Hauptmoment ist vielmehr gerade das Lösegeld, also die Stellvertretung. Die Idee der Stellvertretung und zwar der Hingabe eines Heiligen für die Sünder ist auch in andern Stellen und mit andern Ausdrücken (διδόναι ὑπὲρ etc.) gelehrt, namentlich 1. Cor. 15, 3; 2. Cor. 5, 14; Tit. 2, 14 und Röm. 5, 6 ff.; 1. Petr. 3, 18. Für jüdische Accomodation hält Rückert in Jena die Lehre; allein das Loskaufen von Sklaven ist gar nichts spezifisch jüdisches! am wenigsten ist der Ausdruck dem jüdischen Opfercultus entnommen (vgl. Jes. 52, 3). So sagt Christus selbst Mt. 20, 28, er gebe sein Leben als λύτρον für viele (Mk. 10, 25), so heißt

Digitized by Google

es I. Petr. 1, 18, wir seien nicht mit vergänglichem Geld oder Silber losgekauft, sondern mit dem Blute Christi, als eines reinen Opferlammes (vgl. Eph. 1, 7). Christus brachte also als Lösegeld sich selbst; er brachte sein Leben oder Blut dar; dies Blut hatte aber darum die Geltung des Opferblutes, weil es von einer unbefleckten hostia kam.

## §. 403.

Fortsetzung. (Satisf. vic. passiva oder expiatio. Verhältniß zur Gerechtigkeit und Gnade Gottes. Χάρις, ἔλεος, ἱλασμός).

So werden wir auf die beiden Hauptmomente gewiesen, in denen der Akt der ἀπολύτρωσις oder Loslösung bestand, einerseits das tadellose, heilige Leben Christi (die sogenannte satisfactio vic. act.) andererseits sein unschuldiges Leiden und Sterben (die satisf. vic. pass.). Die h. Schrift setzt beides nicht ohne weiteres parallel, sondern erklärt zunächst das Leiden, das Erdulden der Strafe, die Sühne also, für den Hauptpunkt und Nerv, das sündlose Leben aber für die cond. sine qua non, damit das Leiden ein stellvertretendes werden konnte. Die Tadellosigkeit ist cond. sine qua non, damit die hostia hostia sein kann. Fassen wir deshalb die satisf. vic. pass. oder die expiatio zuerst in's Auge. Von ihr redet Paulus sogleich Röm. 3, 25. Gott hat Jesum öffentlich hingestellt (προτίθεσθαι) als ein ἱλαστήριον, in seinem eignen Blut. Ἱλαστήριον, ursprünglich adj. von ἱλάσκεσθαι, kann hier nicht adj. sein, weder absolut gesetzt, noch mit supplirtem θῦμα (Sühnopfer, Sühnmittel), sondern kann nur jene Bedeutung haben, die ihm durch die LXX. fix und fest geworden war: Gnadendeckel, כַּפֹּרֶת (Ex. 25, 17; Lev. 16, 2 u. V. 13 ff.; Num. 7, 89). Das עֵדוּת, die 10 Gebote, als anklagendes Zeugniß über die Sünden Israels, wurde (Ex. 25, 17 u. 21) symbolisch bedeckt vor Gottes Augen durch die כפרת, aber damit das geschah, mußte die כפרת immer neu mit Opferblut besprengt werden (Lev. 16, 12 ff.). Daher die Redensart כִּפֶּר חַטָּאת die Sünde bedecken = sühnen. Nun sagt Paulus,

Digitized by Google

statt jenes symbolischen Gnadendeckels habe Gott Christum zu einem wirklichen Gnadendeckel gemacht, der die Schuld der Menschen vor Gottes Augen bedecke und zwar nicht dadurch, daß er mit Thierblut besprengt sei, sondern dadurch, daß er in seinem eigenen Blut, d. h. also mit seinem Tod, zwischen Gott und uns hintrete. — Dieser Tod aber mußte geschehen α) um der göttlichen Gerechtigkeit willen (ibid. Röm. 3, 25 f.), nämlich zum Erweis (ἔνδειξις), daß Gott gerecht war, obgleich er die in der Zeit der ἀνοχή, der Zeit vor Christo, begangenen ἁμαρτήματα ungestraft vorbeiließ (πάρεσις); er konnte dies nämlich nur in Rücksicht auf die durch Christum geschehen sollende Sühne; ferner (V. 26) zum Erweis, daß er auch jetzt gerecht ist, wenn er Sünder gerecht spricht; d. h. daß er Sünder gerecht spricht, ihnen Vergebung gewährt, unbeschadet seiner ewigen Gerechtigkeit. Somit mußte der stellvertretende Sühnungstod Christi eintreten β) um der göttlichen Gnade willen, nämlich zu dem Ende, um es Gott möglich zu machen, den Menschen wieder gnädig sich zu erweisen. Dies liegt ausgesprochen in dem Begriff des ἱλάσκεσθαι. Die Gnade im weitern Sinn (vgl. oben §. 203 und 248) ist eine allgemeine und unbedingte Eigenschaft Gottes, darin bestehend, daß er den Menschen zur Seligkeit bestimmt hat und ihm alles dazu nöthige geben will und stets giebt. Von dieser Gnade (צדק und חן) ist zu unterscheiden vor allem die Gnade im engeren Sinne, wonach er auch dem gefallenen Menschen noch selig machen und retten will (jene χάρις Röm. 3, 24 die der Erlösung zu Grunde liegt). Sodann ist aber von der Gnade im weiteren Sinn auch zu unterscheiden der aktuelle Erweis Gottes als eines gnädigen freundlichen gegen einen Menschen, d. h. die wirkliche Gewährung der Seligkeit und des Friedens. Dieser Erweis wird durch ἵλεως (clemens) bezeichnet. Ἵλεως ist Gott nicht gegen Jeden, und kann es nicht gegen jeden sein, sondern nur gegen den Versöhnten, und zwar aus dem schon §. 9 angeführten Grunde, weil die unbedingte Gewährung des innern Friedens eine Vernichtung des Gewissens, somit eine grausame Zerstörung des moralischen Wesens und der Erlösbarkeit wäre. Die drei

Digitized by Google

Begriffe stellen sich also so. A) Als der im weitern Sinn gnädige (als „die Liebe") hat Gott den Menschen zur Seligkeit bestimmt, aber eben zur Seligkeit durch Heiligkeit, hat ihm freien Willen daneben aber das immanente Gesetz des Gewissens gegeben. Nachdem der Mensch mit seinem freien Willen gefallen ist, erweist sich jene Gnade B) als χάρις im engern Sinn, darin, daß Gott den Menschen dennoch selig machen will, und diese rettende Gnade erweist sich wiederum vor allem a) in der erhaltenden Gnade, d. h. darin, daß Gott dem unversöhnten Sünder nicht ἵλαος ist, sondern ihn die ὀργὴ θεοῦ (Röm. 1, 18) im innern Unfrieden und in den äußern üblen Folgen der Sünde fühlen läßt, also sein Gewissen weckt und wach erhält; und erst in zweiter Linie erweist sich die χάρις im engern Sinn b) als ἔλεος (Luk. 1, 72 u. a. רַחֲמִים, תַּחֲנוּנִים), wonach Gott in Christo ein Mittel dargestellt hat, durch welches es ihm (Gotte) wieder möglich wird, sich unbeschadet seiner Gerechtigkeit, d. h. ohne Vernichtung des menschlichen Gewissens, dem Menschen c) wieder als ἵλαος (freundlich) zu erweisen. (Vgl. §. 248 ähnliche aber unprincipielle Eintheilungen). Daher wird der Akt Christi, wodurch es Gotte wieder möglich wird, sich als ἵλαος zu erweisen, mit dem verb. ἱλάσκομαι, propitium reddere, bezeichnet. (Vgl. Luk. 18, 13 med. gnädig werden). Schon die LXX brauchen Num. 5, 8 u. a. das Wort, um das hebr. כִּפֶּר (die Schuld bedecken vor Gottes Augen) wiederzugeben. Im neuen Test. ist es eigentlicher terminus für die hohenpriesterliche expiatio (Hebr. 2, 17) und ja nicht mit der Versöhnung (ἀποκαταλλάττεσθαι, reconciliatio) zu verwechseln (von der wir später zu reden haben). Das den Akt bezeichnende nomen ist ἱλασμός 1. Joh. 2, 2. — Das Mittel, die Gerechtigkeit Gottes zu erweisen, und das ἵλαος εἶναι Gottes möglich zu machen, war Christi unschuldiges Leiden, d. h. daß er sündlos die Folgen der Sünde trug; dies Leiden erreichte aber seine Spitze in seinem gewaltsamen Tode, daher das Kreuz oder auch das Blut Christi häufig als das efficiens der expiatio genannt wird. Der gekreuzigte Christus ist der Mittelpunkt der christlichen Predigt.

Digitized by Google

1. Cor. 1, 23; 2, 2. Die Handschrift die durch ihre Gebote wider uns zeugte, τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασι ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, hat Christus ausgelöscht und aus der Mitte (zwischen uns und Gott) hinweggenommen, indem er sie an's Kreuz heftete — so heißt es Col. 2, 14 (nicht: die Verbindlichkeit der Gebote sei aufgehoben; sondern die anklagende Kraft des wider uns zeugenden Gesetzes sei annihilirt); indem die im χειρόγραφον geforderte Schuld durch Christi Kreuzestod gezahlt ist, ist die Schulforderung oder Schuldschrift ungültig geworden, nämlich sie ist mit an's Kreuz geschlagen; Gottes Blick kann also nicht mehr auf sie fallen, ohne zugleich aufs Kreuz zu fallen; sie ist dem Kreuze angeheftet, und hier gilt sie nichts mehr; sie ist gleichsam mitgetödtet, mitgekreuzigt. Aehnlich 1. Petr. 2, 24. Christus trug unsere Sünden (scil. Sündenschulden, ἁμαρτία im Sinn von חטאה) und nahm sie mit sich ans Kreuz; (ebendarum sollen wir der Sünde der Lust nach gestorben sein, wie die Sünde der Schuld nach für uns todt ist V. 24 f.). Ebenso Gal. 3, 13; Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes (dem durch das Gesetz verhängten Verdienen der Strafe) befreit, indem er eine κατάρα = Gegenstand der κατάρα, für uns wurde. 2. Cor. 5, 21, Gott hat den, der die Sünde nicht kannte (Gegensatz zu Adams Wissen, was gut und böse ist) für uns zur ἁμαρτία gemacht, daß wir in ihm die δικαιοσύνη θεοῦ würden (d. h. zu dem den Lohn der ἁμαρτία empfangenden gemacht, daß wir in ihm die die δικαιοσύνη empfangenden würden). 1. Joh. 1, 7 das Blut Christi macht uns von der Sünde (d. h. Schuld) frei, vgl. 1. Joh. 5, 6; act. 20, 28; Röm. 5, 9; Eph. 1, 7; Col. 1, 14; Apoc. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11, daher das Blut Christi auch 1. Petr. 1, 18 f. geradezu selbst als das λύτρον, Lösegeld, beschrieben wird. —

Diese letzteren Stellen führen uns aber auf die Frage: ob und wiefern denn Christus diejenigen Strafen gelitten habe, die die Menschheit verdient hatte? Gerade dieser Punkt bildete den Ausgang für die wichtigsten kirchlich dogmatischen Controversen, und gerade über diesen Punkt sagt die h. Schrift nur wenig. Daß Christus im allge-

Digitized by Google

meinen die Folgen der Sünde, welche (§. 345) als mala hujus vitae oder mors afflictionum bezeichnet werden, nebſt dem leiblichen Tod unſchuldig gelitten habe, iſt wohl klar. Hat er aber auch die ewige Verdammniß gelitten und erleiden können? α) War nicht die mors aetern. die gottgeordnete Strafe für das pecc. simplex, ſondern nur die mors corporalis (wie z. B. Bretſchneider meint). Sodaß Chriſtus nur die mors corp. litt. Oder wenn das nicht: hat dann Chriſtus β) nach der Acceptilationstheorie, nicht alles gelitten, was wir hätten leiden ſollen, ſondern nur einen Theil, den aber Gott ſtatt des Ganzen annahm? Oder hat er γ) zwar nicht die mors aeterna, aber ein ihr gleichwiegendes Aequivalent, ſein gottmenſchliches Blut, Gotte als λύτρον dargebracht, nach Anſelm's und der lutheriſchen Theorie? Oder hat Chriſtus δ) die mors. aet. in irgend einer Weiſe wirklich getragen, wie die reformirten Dogmatiker lehren? Die Schrift ſagt nur wenig unmittelbares hierüber. Sie giebt uns nur gewiſſe Grenzen, über die wir nicht hinausgehen dürfen. In Betreff der erſten Frage wiſſen wir von früherher (§. 345), daß allerdings die mors aeterna und nicht bloß der leibliche Tod die gottgeordnete Strafe und natürliche Folge des pecc. simplex iſt, und daß, wenn die mors aet. nicht eintritt, dies ſelbſt nur wieder in der Erlöſung ſeine Urſache hat. Doch wiſſen wir auch ebendaher (§. 345), daß die ſogenannte Ewigkeit oder richtiger die endloſe Fortdauer kein eſſentielles, ſondern nur ein accidentelles Attribut jener ſogenannten mors aeterna iſt. Es ſteht nicht ſo, als ob die endloſe Dauer der Strafe durch ihr temporales Quantum ein Aequivalent für die Größe des reatus bildete, ſondern der reatus zieht einfach Unſeligkeit, Zerriſſenheit, Verderben — Trennung des Menſchen von Gott, des Makrokosmus vom Menſchen, des Mikrokosmus von der Seele — nach ſich, und dieſer Zuſtand des Verderbens dauert nur eben, falls der Menſch ſich ſelbſt überlaſſen bleibt, rettungslos fort; nicht aber liegt in dem Maaß der Dauer die Verhältnißmäßigkeit zwiſchen poena und reatus. Von dieſer Baſis ausgehend, gelangen wir alſo zu dem Poſtulate, daß Chriſtus ε) die Trennung des Mikrokosmus von der Seele, den leiblichen Tod,

Digitized by Google

3) die Trennung des Makrokosmus vom Menschen, und die Störungen im Makrokosmus, die mors afflictionum und 4) die Trennung des Menschen von Gott, unschuldig erfahren habe. Erstere beide Punkte stehen ohnehin fest; was den dritten Punkt betrifft, so hatte er, nachdem er einmal sich auf die menschliche Existenzform herabgesetzt, vollkommen die Möglichkeit, sich vom Vater getrennt und verlassen zu fühlen, und daß auch die Wirklichkeit dieser Trennung eintrat, sagt die h. Schrift Matth. 27, 46. Das nähere über den psychologischen Hergang gehört noch nicht hieher. Ist das bisherige richtig, so bedürfen wir weder der Acceptilationstheorie, noch der künstlichen anselmischen Theorie, wonach das Blut Christi ein gleichschwerwiegendes Aequivalent für die ewige Verdammniß gewesen wäre, sondern halten uns cum grano salis an die altreformirte Lehre, daß Christus das Wesentliche der sogenannten mors aeterna allerdings an unserer Statt getragen habe. Die dogmenhistorische Betrachtung verschieben wir auf später; hier kömmt es nur darauf an, die in der h. Schrift enthaltenen Grundlinieamte festzustellen. Diese bestehen, wenn wir alles frühergesagte zusammenfassen, darin, daß Christus objektiv und ohne unser Dabeigewesensein unsere Schuld als stellvertretende hostia hohenpriesterlich gesühnt hat (expiavit), dadurch, daß er an unserer Statt die Strafe unschuldig litt, welche freilich für ihn nicht die Qualität der Strafe, sondern die des unverschuldeten Leidens hatte, sobald man ihn aber in seiner hohenpriesterlichen, stellvertretenden Stellung zu uns auffaßt, allerdings eine von uns her übernommene, uns abgenommene Strafe war.

## §. 404.

### Schluß. (Justitia. Intercessio).

Durch diese objektive expiatio ist nun die justitia, die δικ. θεοῦ und zwar voll und unbedingt erworben. Christus hat nach Röm. 5, 15—17 nicht bloß die Schuld des pecc. primum, der bewußten und willkührlichen Sünde Adams, nebst

Digitized by Google

der Schuld des pecc. orig., wofür wir nicht verantwortlich sind, sondern auch die Schuld aller jener Thatsünden, für die wir verantwortlich sind, und wozu wir nicht durch das pecc. orig. necessitirt waren, getragen. *Τὸ μὲν γὰρ κρίμα* (der Urtheilsspruch) *ἐξ ἑνὸς* (scil. *παραπτώματος*) *εἰς κατάκριμα*, der Urtheilsspruch wurde in Folge einer einzigen bewußten Uebertretung zum Verdammungsurtheil (scil. über alle übrigen, welche nach V. 14 nicht mit gleicher Uebertretung wie Adam gesündigt hatten) *τὸ δὲ χάρισμα* (der Begnadigungsakt Gottes, das Geschenk der Gnade) wurde zum *δικαίωμα* (Rechtfertigungsurtheil) aus vielen bewußten Uebertretungen. Nun fragt sich aber: hat uns Christus diese *δικ.* bloß durch sein Leiden, durch die satisf. pass., erworben; oder gehörte auch sein h. Leben zu dem, was er an unserer Statt geleistet hat. Ganz gewiß letzteres, schon nach der ausdrücklichen Stelle Gal. 4, 4 f. Er und er allein hat vor Gott ein vollkommen normales menschliches Lebensganzes dargestellt, wie es jeder einzelne thun sollte. Es ist zu unserer Rechtfertigung nicht genug, vor Gott von dem reatus befreit dazustehen; Gott fordert auch von jedem ein integres Lebensganzes, und dies hat keiner von sich und in sich; sondern Gott muß uns in Christo anschauen und als Glieder Christi, wenn wir vor ihm bestehen sollen Eph. 1, 6. Aber das heilige sündlose Leben Christi steht nicht getrennt vom Leiden, als ob Christus in äußerlicher Weise durch jenes den thatsächlichen Gehorsam, den wir nicht leisten konnten, für uns geleistet hätte, durch dieses, die Strafe, die wir nicht leiden sollten, für uns gelitten hätte, und beiderlei Bezahlung nun auseinanderläge, sondern aus Hebr. 9, 14 wissen wir ja vielmehr, daß am Opfer Christi eben gerade die innere sittliche Qualität seiner Selbsthingabe an das unverschuldete Leiden das Werthvolle war, und nicht das äußere, passive Erleiden des Uebels als solches; und ebenso ersehen wir aus Matth. 4 vgl. mit Matth. 26, 39 und 53, daß die Wahl zwischen Leiden und Nichtleiden ohne weiteres mit der Wahl zwischen gehorsamer Ausführung des vom Vater aufgetragenen Werkes und Ungehorsam zusammenfiel. Christus konnte den aktuellen Gehorsam

Digitized by Google

nicht leisten, ohne sich dadurch Haß, Leiden und gewaltsamen Tod zuzuziehen; er hätte diesem nicht entgehen können, ohne dem Vater ungehorsam zu werden. Daher war es seine aktive Heiligkeit selber, durch die er zur hostia wurde. Die obedientia activa, wodurch er als der einzige normale Mensch das vollkommen geleistet hat, was jeder leisten sollte, ist nur begrifflich, nicht aber in der realen Wirklichkeit von seiner obedientia passiva trennbar. In Christo ist beides vereinigt: ein normaler Mensch mit einem vollen normalen menschlichen Lebensganzen, und: der, welcher die dreifache Folge der Sünde unschuldig getragen hat. Beides hat Christus objektiv und ohne unser Dabeigewesensein geleistet. Es entsteht nun nur die Frage: Wie kömmt das, was Christus ohne unser Dabeigewesensein geleistet hat, uns zu gute? Die alten Dogmatiker halten sich hier zunächst an die Stellen 1. Joh. 2, 1 (Christus ein παράκλητος für uns bei Gott) Hebr. 9, 24 (ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν (Röm. 8, 34 (ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν) vgl. Hebr. 7, 25 und stellen der oblatio als zweiten hohenpriesterlichen Hauptakt die intercessio gegenüber. Der Ausdruck ist vom altteſt. Ceremonialgesetz nämlich von der intercessio, die der Hohepriester fürs Volk that, indem er den Gnadendeckel mit dem Blut des Versöhnopfers besprengte (Lev. 16), hergenommen, also eigentlich symbolischer Natur. Christus tritt, das ist der Gedanke, mit dem was er geleistet hat, statt unserer vor den Vater hin, und Gott schaut nun auf ihn statt auf uns. Ein ganz biblischer Gedanke, vgl. oben §. 403 das über Col. 2, 14 gesagte. Nur fragt sich eben immer noch: wie ist es möglich, daß dem B zu gute kömmt, was der A gethan und geleistet hat? So gewiß die immolatio hostiae ein rein stellvertretender Akt ist, wobei der B nicht mitwirkt, so gewiß kann die durch den A erworbene justitia nur dadurch dem B zu gute kommen, daß er hinterher mit dem A in eine innerliche Lebenseinheit tritt. Beide Momente lehrt nun auch die h. Schrift. a) Die Erwerbung der justitia ist eine so rein objektive, daß der B auch hinterher von sich aus gar nichts dazu zu thun braucht oder vermag; die durch Christum objektiv erworbene Gerechtigkeit

Digitized by Google

wird ihm lediglich zugerechnet (imputatur). Der term. techn. dafür im n. Test. ist λογίζεσθαι Röm. 4, 6; Phil. 3, 9; vgl. Eph. 1, 6 und insofern wird vom B schlechterdings kein ἔργον, sondern nur die πίστις gefordert, Röm. 3, 22. b) Aber ebendarum wird nur dem jene justitia zugerechnet, der allen Rechtsanspruch auf eigene Gerechtigkeit aufgiebt; sich, wie er von Natur ist, ganz in den Tod giebt (Röm. 6, 4) und hinfort Christum zum Centrum und Quell seines Lebens macht, d. h. mit Christo aufersteht (Röm. 6, 11, vgl. 2. Cor. 4, 10; 5, 17; Gal. 2, 20; 3, 27; Eph. 1, 6; 2, 10; Col. 3, 3). Das nähere hierüber gehört in den dritten Haupttheil. Hier nur soviel, daß eine Möglichkeit dasein muß, daß der, welcher als hostia gestorben ist, hinterher in eine Lebenseinheit treten könne mit denen, denen sein Thun zu Gute kommen soll.

Anm. Die obed. act. steht zu der obed. pass. in dem Doppelverhältniß, a) Vorbedingung der satisf. pass., und b) Basis für die Aneignung derselben zu sein; letzteres, sofern Christus durch seine positive Gerechtigkeit der Mensch, der einzige, ist, welcher in den Himmel kommt, und in welchem der Vater uns anschauen muß, wenn wir hineinkommen sollen (Joh. 3, 13; 17, 24, vgl. V. 19 „ich heilige mich für sie“) Vgl. unten §. 427.

## §. 405.

### c) Königliches Amt.

Es ist aber nach geschehener Erleuchtung der Erkenntniß und Versöhnung des Gewissens im einzelnen zu erlösenden Menschen noch ein drittes Bedürfniß, das nach Heiligung des Willens. Der Mensch, von der Schuld befreit, muß nun auch von der Sünde selbst frei werden. Dies ist die letzte Spitze und das höchste Ziel der Erlösung. Die Befreiung von der Sünde oder die Heiligung kann aber in nichts andrem als in Liebe zu Christo bestehen; denn in Christo als dem absoluten Propheten ist ja das Gesetz Gottes leibhaftig erschienen

Digitized by Google

(§. 496), er ist das Gesetz selber, ist also die Norm der Heiligung. Und in Christo als dem Hohenpriester ist die verdammende, strafende Kraft des Gesetzes aufgehoben (Gal. 4, 4 f.) und der Wille Gottes steht uns nicht mehr als kalte Forderung gegenüber; somit kann also die Heiligung nicht in einem gesetzlichen Gehorsam gegen Christum (oder, was dasselbe wäre, in einer bloßen Nachahmung Christi als eines Musters und Vorbildes) bestehen; denn da stünde das Gesetz uns so äußerlich gegenüber, wie zuvor (Christum bloß als Vorbild auffassen, heißt: ihn bloß nach seinem prophetischen Amte auffassen), sondern die Heiligung kann nur darin bestehen, daß wir mit dem lebendig und liebenswerth erschienenen Gesetze Gottes (Christo) uns in lebendiger Liebe in eins zusammenschließen, d. h. daß sein Geist unser eigener Geist wird und uns regiert. Es ergiebt sich also das Postulat: von Christo regiert zu werden, und zwar nicht durch Zwang, sondern dadurch, daß er durch seinen Geist in uns lebt (vgl. Röm. 8, 1) und uns, wie die Seele ihre Glieder, durchwaltet (vgl. Joh. 15, 1 ff.). Diesem Postulate entspricht nun wieder vollständig die h. Schrift. Das Königthum, das in der altest. Weissagung dem Erlöser als dem zweiten David zugeschrieben wird, und dessen Anschauung zunächst natürlich von dem äußerlich irdischen israelitischen Königthum hergenommen ist, wird gleichwohl schon im alt. Test. selbst als eine geistliche Herrschaft, als eine Herrschaft nicht des Zwanges und der Gewalt, sondern der Liebe und des Geistes, beschrieben, vor allem an der Hauptstelle Jes. 11, 2—5, vgl. mit Jerem. 31, 33 f. Demgemäß sagt denn auch Christus selbst im Verhör vor Pilatus Joh. 18, 36 f. er sei ein König, aber sein Reich sei nicht von dieser Welt; er sei gekommen, von der Wahrheit zu zeugen; wer aus ihr sei, sei sein Unterthan. Die Grundzüge dieses seines Reiches hat er in der Bergpredigt, namentlich Matth. 5, 1—12 gleichsam als in einem Reichsgrundgesetz niedergelegt. — Damit nun aber Christus also in uns lebendig werden, ja in uns hineingeboren werden könne, muß er sich als der lebenspendende zu uns als den Todten, den des neuen Lebens bedürftigen, verhalten; er muß also vor

Digitized by Google

allem selber lebendig, er muß vom Tode auferstanden sein. Wie sich seine prophetische Thätigkeit vorzugsweise in seinem Leben auf Erden in Niedrigkeit, seine hohenpriesterliche vorzugsweise in seinem Tode gezeigt hat, so bildet für sein königliches Amt seine Auferstehung den Centralpunkt. Und da nun ohne sein königliches Amt, ohne sein Regieren in uns, die Lebenseinheit zwischen ihm und uns und somit also die Aneignung der durch ihn erworbenen Sühne gänzlich hinwegfiele, die Sühne selbst also für uns werthlos würde, so hat die Auferstehung Christi als die Grundlage seiner königlichen Lebensherrschaft für unsere Rechtfertigung eine ebenso große Bedeutung, als sein Tod. Es gehört zu unserer justificatio α) die Erwerbung der justitia durch Christi Leben und Tod und β) die Auferstehung Christi als Möglichkeit der Aneignung der justitia. Daher schreibt der Apostel Paulus Röm. 4, 25: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. — Auf das königliche Amt Christi beziehen sich deshalb vorzugsweise alle die Stellen, welche von der Erhöhung Christi handeln, wie Phil. 2, 9 f.; Hebr. 1, 3 f.; Eph. 1, 20—23; Röm. 14, 9 vgl. Mtth. 28, 18. Nun kommt aber zu dem Postulate der Erlösung von der Finsterniß, von der Schuld, von der Sünde, endlich auch noch das Postulat der Erlösung vom Tode (mors corpor. und mors afflictionum) hinzu, und so gehört zum königlichen Amte nicht bloß das Regiment, das Christus durch seinen heil. Geist in unsere Herzen führt, sondern auch das Regiment, mit dem er seine Kirche regiert (Eph. 1, 22; Apsche. 7, 55 wo Stephanus Christum zur Rechten Gottes stehend, nämlich zur Vertheidigung seiner Kirche aufgestanden, sieht) und für sie streitet (Offenb. 6, 2) und ihr endlich den Sieg über alle ihre Feinde (Offenb. 19. 19—21) und über den letzten Feind, den Tod (1. Cor. 25, 26 und 55; Offenb. 20, 14) erringen wird.

Digitized by Google

## §. 406.

Die Einheit der beiden Beziehungen der drei Aemter. (*Μεσίτης. Ἀποκαταλλαγή*).

Die Dreiheit der Aemter ergiebt sich also ebensosehr aus dem Begriff des Erlösers, wie sie sich aus dem Begriff des Gottmenschen oder Hauptes der Menschheit abgesehen von der Sünde, d. i. aus dem Begriffe der ursprünglich beschlossenen Vermittlung von Zeit und Ewigkeit ergiebt. Die Aufgabe ist nun, jedes dieser drei Aemter so zu fassen, daß nicht bloß die eine Beziehung allein und mit Ausschluß der andern zu ihrem Rechte kömmt. 1) Christus ist als der Prophet zugleich und in unmittelbarster Einheit zweierlei, nämlich: α) die absolute Offenbarung des ewigen Wesens in Zeitform und β) der Offenbarer des ewigen Wesens, wie dasselbe sich historisch im Gegensatze zur Sünde bestimmt hat; als Offenbarer des Rathschlusses zur Seligkeit (Gesetzes und Evangeliums) an die durch Sünde verfinsterte Menschheit. 2) Christus ist als der Hohepriester zugleich und in unmittelbarster Einheit zweierlei, nämlich: α) der normale Mensch, welcher das ganze Pleroma menschlicher Begabung und Kraft Gotte zur Opfergabe darbringt und β) der einzige Sündlose, der vor Gottes Auge ein integres menschliches Lebensganzes darstellt, aber unter solchen Umständen, worin dies nicht möglich war, ohne alle Folgen der Sünde zu erfahren, der also sich selbst als hostia hingebend, die Folgen fremder Sünde unschuldig und somit stellvertretend trägt. 3) Christus ist als der König zugleich und in unmittelbarer Einheit zweierlei; nämlich α) das pleromatische Haupt des organischen Makrokosmus der Menschheit, und β) eben dies Haupt in concreter historischer Stellung, der messianische König Israel's, der, durch seinen Geist in die Menschen hineingeboren werdend, dieselben zu Unterthanen macht, die sich von ihm regieren lassen, und somit sie zu Reichsgenossen macht, und seinem Reiche durch Leiden zum Siege über den *κόσμος* verhilft. — Beide Beziehungen sind in concreto so schlechthin und untrennbar eins, daß alles, was zur Selbstdarstellung der normalen und pleromatischen Menschheit Christi dient, eo ipso zugleich auch zum



Digitized by Google

Werk der Erlösung dient. 1) Daß in ihm die Fülle der Weisheit des Vaters sich offenbart, dient zunächst zu seiner Selbstdarstellung als des normalen pleromatischen Menschen; aber diese Fülle der ewigen Weisheit offenbart sich in Christo in ächtmenschlicher, d. h. zeitlich-historischer Form, d. h. nicht als abstrakte Weisheit, sondern als die Weisheit, die in jener historischen Umgebung (im Verhältniß des Sündlosen zu den Sündern) die allein wahre Weisheit war, nämlich als die rettende Weisheit zur Seligkeit, als der Erlösungsrathschluß des Vaters (als Gesetz und Evangelium vgl. §. 406). 2) Die Sündlosigkeit Jesu dient erstlich zu seiner Selbstdarstellung als des normalen pleromatischen Menschen (und so ist, was früher controvers war, allerdings richtig, daß Christus die justitia perfecta vor allem für sich selbst geleistet hat, vgl. Gal. 4, 4 f.); aber diese Sündlosigkeit bethätigte sich in dem concreten historischen Verhältniß, in dem Jesus, als der Sündlose unter Sündern, stand, in einem Verhältniß, welches ganz von selbst den Erlöserberuf mit sich brachte, weil es ganz von selbst den Erfolg hatte, daß Jesum der Haß der Sünder traf, und ihm die Wahl zwischen unschuldigem Leiden oder Connivenz gegen das Böse vorlag (vgl. §. 404). Und so war seine Sündlosigkeit zugleich eine uns zu gute und stellvertretend für uns geleistete satisf. vic. act. und die Vorbedingung, ja die nächste Ursache der satisf. vic. pass. 3) Das königliche Auftreten Jesu als des Stifters eines Reiches, der βασιλεια τοῦ θεοῦ, gehörte auch zunächst zu seiner Selbstdarstellung als des normalen pleromatischen Menschen; allein auch dies geschah im concret historischen Verhältniß des Sündlosen zu den Sündern, und wurde somit von selbst zur Stiftung eines Reiches der Erlösten. So fällt in concreto der Gottmensch (der, auch wenn die Menschheit nicht gefallen wäre, gekommen sein würde), mit dem Erlöser in die unmittelbarste Einheit und Identität zusammen. Die h. Schrift kennt auch einen Begriff, der diese höhere Einheit ausdrückt, und das ist der Begriff μεσιτης, Mittler. Mittler ist Christus, sowohl als der die Gottheit mit der Menschheit überhaupt, vor allem in seiner eigenen Person, ver-

Digitized by Google

mittelnde, den gottgewollten Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf zur ursprünglich beschlossenen Einheit und Vereinigung führende, wie auch als der die abgefallene Menschheit mit Gott vermittelnde, den durch Willkühr der Creatur hereingekommenen Zwiespalt wieder aufhebende. An sich betrachtet ist nämlich der Begriff μεσίτης ein viel weiterer, als daß er mit dem Begriff Erlöser sich deckte. Darum heißt Gal. 3, 19 (siehe unten Anm. 1) auch Moses ein Mittler, der doch nicht die Erlösung brachte, sondern nur die Offenbarung des Gesetzes vermittelte. Im Begriff des μεσίτης als solchen liegt also das allgemeine, daß einer die jedesmaligen verschiedenen Beziehungen zwischen dem Schöpfer und der persönlichen Creatur vermittle. Hebr. 9, 15; 12, 24 wird μεσίτης geradezu als Correlatbegriff von διαθήκη, Bund, gebraucht; wie es nun, auch wenn die Menschheit nicht gefallen wäre, immerhin eine διαθήκη zwischen Gott und Menschen gegeben hätte (das foedus naturale), so hätte der Gottmensch, der dann diese διαθήκη zum Abschluß gebracht hätte, ohne zugleich Erlöser zu sein, doch μεσίτης genannt werden können. Nachdem nun freilich der Sündenfall geschehen ist, ist der μεσίτης so gekommen, daß er mit der Stellung des Gottmenschen die des Erlösers vereinigte, und in diesem Doppelsinn wird er μεσίτης genannt 1. Tim. 2, 5 (εἷς γὰρ θεὸς, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, X. 1, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον κλ.) Hebr. 9, 15; 12, 24 (διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστὶν im Gegensatz zur oecon. sub lege. Correlat mit dem Begriffe μεσιτης ist die Bezeichnung der ἀπολύτρωσις als einer καταλλαγή, reconciliatio, Versöhnung Röm. 5, 10; 2. Cor. 5, 20 (wohl zu unterscheiden von Versühnung, ἱλασμός, expiatio. Vgl. §. 403). Versöhnung wird die Erlösung der Sünder insofern genannt, als durch sie die ursprünglich beschlossene friedliche Bundeseinheit zwischen Schöpfer und Geschöpf, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit wiederhergestellt ist. Der Begriff der ἀποκατ. bezieht sich also nicht auf das Mittel der Erlösung, auf die Sühne der Schuld, sondern auf das Resultat der Erlösung, auf die Wiederherstellung eines Ver-



Digitized by Google

hältnisses, dessen Störung eine Abnormität war. Es fragt sich nur noch: wie wird dies wiederherzustellende Verhältniß aufgefaßt? drückt das neutest. καταλλάσσειν und ἀποκαταλλάσσειν schlechthin bloß das gegenseitige Wiedergutseyn aus („zwei Parteien mit einander aussöhnen"), oder drückt es ein einseitiges Versöhnen des einen, dem andern verfeindeten Theiles aus? Die Etymologie würde für das erstere sprechen, καταλλάσσειν heißt im prof. griechischen ursprünglich verwechseln, vertauschen, dann ausgleichen, dann vermitteln, versöhnen (sowohl wenn ein Dritter zwei andere versöhnt, z. B. Eph. 2, 16; Col. 2, 20, als wenn zwei sich gegenseitig aussöhnen). Aber schon im Profangriechischen wird es auch von einseitigem Versöhnen gebraucht, z. B. Soph. Ajax 744 θεοῖς καταλλάττεσθαι, und in dieser Bedeutung, vom Versöhnen des einen Theiles, kommt es auch im alten Test. vor. So 1. Cor. 7, 11 vom christlichen Weibe, das vom heidnischen Ehemann geschieden wurde: τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω, sie versöhne sich wieder mit dem Manne. In dieser zweiten Art kommt nun καταλλάσσειν an denjenigen Stellen vor, wo von der Versöhnung mit Gott durch Christum die Rede ist, Röm. 5, 10; 2. Cor. 5, und V. 19 und ebenso ἀποκαταλλάσσω Col. 1, 21. Ueberall tritt die Welt oder Menschheit als das Objekt, das versöhnt wurde, zum verb. hinzu, Gott aber im Dativ, als der Theil, dem die Welt versöhnt wurde. Ja Röm. 5, 19 und Col. 1, 21 heißt es noch ausdrücklich: Christus hat uns Gotte versöhnt, als wir Gott entfremdet und ἐχθροὶ Gottes waren. Da entsteht nun die wichtige Frage: Wen denkt sich Paulus als den beleidigten erzürnten Theil, Gott oder die Sünder? a) Menken (Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift, vgl. oben §. 45) folgerte aus jener pauliniſchen Redeweise, der Mensch sei der beleidigte Theil; Christus sei nicht gekommen, um der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun und Gott aus einem erzürnten Gott in einen liebreichen zu verwandeln, sondern um den Menschen, die ihren Schöpfer nicht lieben wollten, und ihn zu lieben unfähig geworden waren, durch sein Vorbild einer „vollkommen bestandenen Prüfung"

Digitized by Google

wieder Muth und Lust zur Gottesliebe zu machen. Obgleich nun in dogmatischer Hinsicht diese Ansicht Menken's etwas wahres hatte, gegenüber der trockenen altorthodox-juridischen Auffassnng des Zornes Gottes — obgleich es wahr ist, daß allerdings der schuldbeladene Mensch keinen Muth zur Gottesliebe findet (welchen jedoch nicht das Vorbild einer bestandenen Prüfung, sondern die Tilgung der Schuld ihm wieder giebt), obgleich also ferner die Tilgung der Schuld um des Menschen selber willen geschehen muß, daß also Gottes Zorn nicht ein absolutes Zürnen, sondern (nach §. 403) ein Ausfluß seiner rettenden, zunächst die Möglichkeit zur Rettung erhaltenden, Gnade selber ist — obgleich das alles wahr ist (vgl. Einl. §. 45), so ist doch die exegetische Begründung Menkens, soweit sie sich auf jene Stellen von der καταλλαγή gründet, durch und durch falsch. Mag es sein, daß die Versöhnung darin besteht, daß dem Menschen, der den Muth, Gott zu lieben, nicht finden kann, dieser Muth eingeflößt wird, so ist doch darum der Mensch nicht der von Gott beleidigte Theil; nicht ein Vergehen Gottes gegen ihn, sondern sein eigenes Vergehen war Ursache seines Gott-nicht-liebens. Der Apostel konnte also vernünftigerweise gar nicht den Menschen als den beleidigten Theil darstellen. Er hat ihn aber auch nicht so dargestellt. Röm. 5, 9 schließt sich an V. 6 an, V. 7—8 ist Parenthese. Der Grundgedanke V. 1—11 ist: Nachdem uns einmal die Gerechtigkeit vor Gott erworben ist, fehlt es uns auch nicht an Hoffnung im Leiden; denn V. 6 (nach richtiger Lesart: εἰ γὰρ Χριστὸς, ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν, ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν) wenn Christus für Gottlose starb, als wir nämlich zur Zeit noch unfähig waren uns selbst zu erlösen — (wenn er uns, als wir noch ἀσεβεῖς waren, schon so liebte, daß er für uns in den Tod ging) — wievielmehr wird er uns nun retten aus aller Trübsal (σώζειν V. 9) jetzt, wo wir δικαιωθέντες geworden sind? Dem steht nun parallel V. 10: εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες καταλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Der Gedanke ist offenbar mit dem vorigen parallel. Ἐχθροὶ kann

Digitized by Google

nicht heißen „Gotte zürnend," ſondern: „dem Zorn Gottes unterliegend;" ἐχθροὶ muß, parallel mit ἀσεβεῖς, uns als Objekte, nicht als Subjekte des Zornes bezeichnen. Gerade das iſt auch im griechiſchen die eigentliche Grundbedeutung von ἐχθρὸς (vgl. Paſſow), es heißt verhaßt (perosus nicht inimicus). (Z. B. Homer ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀιδάο πύλῃσιν Ὅ γ' ἕτερον μὲν κεύθει ἐνὶ φρεσὶν, ἄλλο δὲ βάζει) die Bedeutung feindſelig geſinnt iſt erſt die abgeleitete. Der Gedanke V. 10 iſt alſo: Wenn uns Gott, da wir Objekte ſeines Zornes waren, verſöhnt hat durch den objektiven (forenſen) Tod Chriſti, wievielmehr wird er uns nun, da wir verſöhnt, d. h. nicht mehr Objekte ſeiner ὀργή ſind, ſondern in's Leben Chriſti eingepflanzt ſind, aus Tod und Trübſal erlöſen. Dieſe Stelle Röm. 5, 10 enthält alſo gerade das Gegentheil der Menken'ſchen Theorie. Hier iſt die καταλλαγὴ dem Verſöhnungsmittel nach betrachtet, in alſo in ihrer Identität mit der expiatio aufgefaßt. — Col. 1, 2, dagegen ward die καταλλαγὴ mehr ihrem Reſultate nach aufgefaßt. V. 20: Gott habe durch Chriſtum τὰ πάντα, „alles, was im Himmel und auf Erden iſt," mit ſich verſöhnt, indem er Friede ſtiftete (εἰρηνοποιήσας) durch das Blut ſeines Kreuzes. V. 21: Und uns, die wir nicht entfremdet (ἀπηλλοτριόμενοι und ἐχθροὶ waren τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις πονηροῖς (hier ſteht ἐχθροὶ im abgeleiteten Sinn, feindlich geſinnt) hat er nun im Leibe ſeines Fleiſches durch den (ſeinen) Tod verſöhnt, uns als heilige und untadelige und tadelloſe (ἀνεγκλήτους vergl. 1. Cor. 1, 18; Tit. 1, 6 f.) darzuſtellen. Hier bezeichnet verſöhnt beides, die Schuldfreiheit und die Heiligung; es bezeichnet das Geſammtreſultat der Verſöhnung, das wiedereingetretene normale Verhältniß zu Gott. In eben dieſem weitem, umfaſſenden Sinn ſteht es 2. Cor. 5, 18 ff., wo es V. 19 von dem μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα als ein zweites (als Reſultat von der Urſache) unterſchieden wird. — In dieſem weiten Sinne gebraucht, iſt nun καταλλαγή correlat mit μεσίτης; es bezeichnet die Erlöſung, inſofern ſie Herſtellung des urſprünglich beſchloſſenen normalen Einheits-

Digitized by Google

und Bundesverhältnisses zwischen Gott und den Menschen ist. Μεσίτης und καταλλαγή sind also die Begriffe, in welchen der Begriff des Gottmenschen mit dem des Erlösers zusammengeht, oder in welchen sich die Einheit der zwei Grundbeziehungen findet, die in jedem der drei Aemter vorkommen. — Nachdem wir nun diese drei Aemter α) als in der ursprünglichen Bestimmung der Menschheit und ihres Verhältnisses zu Gott begründete, β) als im Begriff der Erlösung begründete haben kennen lernen, und nachdem wir γ) gesehen haben, daß in der concreten Realität des Werkes Christi beides in unmittelbare Einheit zusammenfällt, so müssen wir nun zu einer andern Frage übergehen. So sehr nämlich alles, was zur Selbstdarstellung Jesu als des normalen und pleromatischen Menschen gehörte, unmittelbar auch zugleich zur Ausrichtung seines Erlöserberufs diente; so entsteht nun doch die Frage: wann und wie der Erlöserberuf ein ihm bewußter geworden sei. In Beziehung auf die Bewußtheit verhält es sich nämlich mit dem Erlöserberuf anders, als mit der Selbstdarstellung. Letztere setzt keinen Plan und kein planmäßiges Bewußtsein voraus. Die pleromatische Begabung hatte Jesus als angeborne, ehe er ihrer sich bewußt war; er ward ihrer bewußt, in dem Maaße, als er sie übte, mithin in naturgemäßer Allmählichkeit. Die Sündlosigkeit hatte Jesus ebenfalls als status integritatis, und je länger er fort und fort, von Moment zu Moment, mit Wahlfreiheit sich für das Gute und gegen das Böse entschied, desto mehr wurde der stat. integr. zur bewußten sanctitas oder libertas. Anders mit dem Erlöserberuf. Hier muß ein bestimmter Moment in seinem Leben nachweisbar sein, wo ihm klar zum Bewußtsein kam, daß er vom Vater zum Erlöser der gefallenen Menschheit bestimmt sei. Diese Frage, wann sich aus der unmittelbaren Selbstdarstellung Jesu das vermittelte Bewußtsein seines Erlöserberufs ergeben habe, führt uns nun hinüber zum zweiten Kapitel, wo wir das Werk Christi nach seiner consecutiven Entfaltung, oder das concrete Verhältniß seiner Gottmenschlichkeit zu seinem Erlöserberuf zu betrachten haben.

Digitized by Google

Anm. 1. Gal. 3, 19 f. Das Gesetz sei nicht gegen die Verheißung, soll bewiesen werden. Gedankengang: „Das Gesetz ist gegeben um „der Sünden willen, bis der Same der Erfüllung der Ver„heißung käme. Es ist durch Engel in die Hand eines Mittlers „gestellt; ein Mittler ist aber nicht Mittler in Bezug auf Eines „allein (bloß auf Gesetz, oder bloß auf die Verheißung); sondern „stets in Bezug auf beides; so hat Moses das Gesetz nur darum zu „geben gehabt, weil dieser Forderung an die Menschen eine Verhei„ßung an die Menschen entsprach. Gott aber ist ein und derselbe (der beides, Gesetz und Verheißung gegeben hat), „kann also das „Gesetz wider die Verheißung sein?" — Hier dient μεσίτης also nicht zur Bezeichnung Christi. — Μεσίτης steht hier im weitesten Sinn, in seinem ursprünglichen Sinn. — Wo immer Gott mit Menschen einen Bund schließt, da fordert er nicht bloß, sondern verspricht auch. Der Bund ist gegenseitig. Gott will dies und das thun; der Mensch soll aber dafür dies und das thun.

Anm. 2. Hoornbeck miscell. sacra, lib. II, cp. 16 unterscheidet mediator und salvator so, daß die mediatio apud Deum geschehe, und das fundamentum sei, unde salvatio sequitur apud homines. Und doch muß er sogleich sich selbst widerlegen durch die Bemerkung: mediator non unius est, nempe Dei et hominum.

## Zweites Kapitel.

## Das Werk Christi in seiner consecutiven Entfaltung.

### §. 407.

### Uebersicht.

Haben wir im vorigen Kapitel unser Augenmerk vorzugsweise auf die begrifflichen Bestimmungen der apostolischen Lehre richten und diese entwickeln müssen, so ist es nun die evangelische Geschichte des Lebens Jesu, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Nach zweien Seiten hin haben wir aber dieselbe zu betrachten. Das Verhältniß der Selbstdarstellung Christi als des vollkommenen Offen-

Digitized by Google

barers Gottes in der Zeit und des vollkommenen Anbeters Gottes unter den Menschen, das Verhältniß dieser Selbstdarstellung Christi als des Gottmenschen zu seinem Erlöserberuf ist nämlich ein wechselseitiges. Wir wissen erstlich, daß er weder zur Ausführung seines Berufes, noch zur Heiligkeit überhaupt necessitirt war, so, daß er nicht anders hätte handeln können, als er gehandelt hat; daß vielmehr seine fortwährende Selbstbestimmung zur Heiligkeit und zur gehorsamen Ausführung des Erlösungsrathschlusses eine ächt-wahlfreie und darum ächt-menschliche war. Er hätte also so gut wie der erste Adam die Möglichkeit gehabt, von Anfang seiner Lebensentwicklung an vom Gehorsam gegen den Willen des Vaters abzuweichen, wo er dann zum Erlöser untüchtig geworden wäre. (Freilich wäre dies ein Abfall von seinem eigenen Wesen gewesen; aber die Möglichkeit zu einem solchen Abfall war eben durch die Annahme der natura hominum gesetzt). Daß er also nicht untüchtig ward, daß er den Erlöserberuf ausrichten konnte und ausrichtete, war von vorneherein eine Folge seines menschlichen Lebens und Wollens, seiner freien Selbstdarstellung. Die normale (und zwar in Folge wahlfreier Selbstbestimmung normale) Art seiner Selbstdarstellung war der Faktor seines Erlösungswerkes. Andererseits aber wirkte sein Erlösungswerk wieder zurück auf seine Menschheit. Nachdem er nämlich durch sein stellvertretendes Leiden von der ganzen Menschheit die Schuld und die obligatio unter die Folgen der Sünde hinweggenommen, zeigte sich die Frucht und der Erfolg davon zuallererst an ihm selber als dem Erstling; von seiner Auferstehung an stellte sich in ihm nicht mehr die unter den Folgen der Sünde seufzende, sondern die von den Folgen der Sünde befreite, die verklärte Menschheit dar. Er hat also erst die Heiligkeit Gottes in der Form freimenschlichen Thuns in der Zeit manifestirt, d. h. er hat das Wesen Gottes verklärt in der Zeit, und alsdann hat Gott ihn verklärt, d. h. die Verklärung der Menschheit in Gott dargestellt in Christo als dem Erstling und Haupte (Joh. 17, 2). Das erstere betrifft den Gegensatz zwischen der Jugendentwicklung Christi und der Zeit seines amtlichen

Digitized by Google

Wirkens von ſeiner Taufe an; das andere den Gegenſatz zwiſchen dem Leben Chriſti in Niedrigkeit und ſeiner Erhöhung.

## Erſtes Stück.

### Die normale Menſchheit Jeſu als Faktor ſeines Erlöſungswerkes.

### §. 408.

Persona und opus; vita und officium.

Wir müſſen bei Chriſto die Perſon vom Werke durchaus unterſcheiden, nämlich in dem Sinn, daß letzteres nicht die unausbleibliche neceſſitirte Entfaltung der erſteren, ſondern erſtere vielmehr nur die Baſis der Möglichkeit für letzteres war, letzteres aber frei auf dieſer Baſis ſich erhob. Mit der Perſon war nur gegeben die Rückkehr der Menſchheit in einem Individuum auf den status integritatis, alſo die Rückkehr der Möglichkeit α) einer normalen Entwicklung eines Individuums und ſomit β) der Erlöſung der übrigen Menſchheit durch dies eine Individuum. Die Wirklichkeit von beiden war ein Reſultat freier menſchlicher Selbſtbeſtimmung dieſes Individuums. Dies Reſultat, dies Thun Chriſti, des menſchgewordenen Sohnes Gottes, in ſeinem weiteſten Umfang nennen wir im Gegenſatz zu ſeiner Perſon ſein Werk. Das Werk Chriſti umfaßt nach dieſer Begriffsbeſtimmung alſo keineswegs bloß ſein Erlöſungswerk, ſondern auch ſeine Selbſtdarſtellung, durch welche die Möglichkeit ſeines Erlöſungswerkes erſt gegeben war. Es umfaßt keineswegs bloß das, was Chriſtus für die andern Menſchen that, ſondern auch das, was er für ſich that. Wir werden alſo beim Werke (opus) Chriſti (welches beiden alten Dogmatikern ziemlich einſeitig auf das Erlöſungswerk beſchränkt wurde), vielmehr wiederum zweierlei zu unterſcheiden haben, die vita Christi und das officium Christi. Die altreformirten Dogmatiker haben dieſe Unterſcheidung noch nicht klar durchgeführt; doch finden ſich

Digitized by Google

die Keime derselben. Die Lutheraner und Reformirten bezeichneten das Werk Christi mit dem Wort officium; die Lutheraner definirten dasselbe als die functio, qua Christus omnia perfecte executus est, quae ad salutem nostram requiruntur. (Schmid S. 279). Die Reformirten faßten das officium Christi schon insofern etwas weiter, als sie es meist als officium mediatorium bezeichneten, und den Begriff des mediator dabei (z. B. Wolleb I, 17, can. 2) so weit faßten, daß sie Christum auch als mediator zwischen Gott und den (gutgebliebenen) Engeln „respectu gratiosae cum Deo unionis" bezeichneten, mithin keineswegs bloß die Erlösung, sondern auch die uranfänglich bestimmte Vermittlung zwischen Schöpfer und Geschöpf zur Mittlerschaft rechneten. Diese Keime fortbildend, werden wir, wie gesagt, am besten thun, das Werk Christi im weiteren Sinn überhaupt gar nicht mit dem Worte officium, sondern lieber mit dem Worte opus mediatorium zu bezeichnen, und hier wieder die vita θεανθρωπίνη von dem officium redemtorium zu unterscheiden.

## §. 409.

### Status privatus und publicus.

Nun entsteht die Frage: wann begann der Herr sein officium redemtorium? Wir müssen hier wieder unterscheiden, wann die Akte, welche objektiv und an sich zu unserer Erlösung mitwirkten, begannen, und wann Christus sich's subjektiv bewußt ward, daß er unsere Erlösung bewirke und zu bewirken berufen sei. Aus §. 406 wissen wir, daß objektiv und an sich alles, was Jesus that, mit zur Möglichkeit und Wirklichkeit seines Erlösungswerkes beitrug. Hätte er nicht von Kindheit auf sich in ungetrübter Normalität entwickelt, so hätte er nicht unser Erlöser sein und werden können. Die Akte, welche objektiv zu unser Erlösung mitwirkten, begannen also mit dem Leben Christi überhaupt. Hingegen kann Jesus, wenn anders seine Entwicklung eine natürlich-menschliche gewesen sein

Digitized by Google

soll, nicht schon von Kindheit auf, nicht schon als Säugling, auch nicht schon als Knabe sich dessen bewußt gewesen sei, daß er vom Vater zum Erlöser der Welt bestimmt gewesen sei; und wirklich giebt uns auch die heilige Geschichte die bestimmtesten Andeutungen darüber, daß und wie sich dies Bewußtsein Jesu von seinem Beruf erst später entfaltet habe. Wir haben also zwei Abschnitte seines Lebens zu unterscheiden, einen, wo er dies Bewußtsein noch nicht hatte, und deshalb auch keine amtliche Wirksamkeit als Erlöser, d. h. keine öffentliche Wirksamkeit, übte, sondern in dem individuellen Lebenskreise, in welchen er nach des Vaters Rath historisch eingetreten war, d. h. in dem Privatverhältniß als Pflegesohn und Gehülfe Josephs des Zimmermanns, lebte, und sich hier sündlos und normal entwickelte; und eine zweite Periode, wo er seines Berufs als Erlöser der Menschheit bewußt war, und als solcher eine öffentliche amtliche Wirksamkeit begann. Wir werden beide Perioden (mit Einführung eines neuen Terminus) am bequemsten als **status privatus und publicus** unterscheiden können. Wir können uns aber den Uebergang von der einen zur andern Periode nicht als unvermittelten Sprung denken. Das Bewußtsein von seinem Erlöserberuf muß sich ihm im Verlauf seines status privatus allmählich gebildet haben. Und wiederum wissen wir aus den Evangelien, daß ihm in der zweiten Periode das Wie der Ausführung seines Erlösungswerkes ebenfalls erst allmählich ein klarbewußtes wurde. Wir haben also den einen wie den andern status in seiner consecutiven Entfaltung zu betrachten.

## §. 410.

### Der status privatus.

Jesus wuchs auf im Hause Josephs in Nazareth (Luk. 2, 39; Matth. 2, 23) und „ward gehalten für einen Sohn Josephs" (Luk. 3, 23, vgl. Mtth. 13, 55) und es war das ja auch mehr als natürlich, es war völlig nothwendig, gerade

Digitized by Google

unter Voraussetzung der geschichtlichen Wirklichkeit von Mt. 1 f. Luk. 1 f. Maria und Joseph hätten ja gegen alle bisher ihnen gewordenen Offenbarungen gefrevelt, wenn sie, ohne göttlichen Auftrag und ohne Rücksicht auf das heranwachsende Jesuskind selbst, eigenmächtig den Leuten jene in Bethlehem gemachten heiligen Erfahrungen erzählt hätten; sie hätten das Kind, statt es für seinen Beruf zu erziehen, vielmehr zu einem Gegenstande der Volksneugierde gemacht. Daraus folgt von selbst, daß auch dem Jesuskinde selbst vorderhand die Geschichte seiner Geburt unbekannt blieb. Kann man einem unschuldigen Kinde überhaupt nicht erklären, worin das Verhältniß von Vater und Mutter zum Kinde seinen Grund habe, so war vollends bei Jesu eine Belehrung über das Besondere *seiner* Empfängniß und Geburt die reinste Unmöglichkeit. Es konnte sich ihm, nachdem er einmal in die Form menschlicher Entwicklung eingegangen, das menschliche Bewußtsein *über seine Person* nur ebenso bilden, wie sie sich für jeden anderngläubigen Israeliten bilden konnte, und wie sie sich §. 327—330 auch *uns* gebildet hat, nämlich aus der altteſt. Offenbarung, der Weissagung. In dem Maaße, als er in die h. Schrift alten Testaments eingeweiht wurde, mußte ihm klar werden vor allem α) im Verhältniß zum *Gesetz* seine Sündlosigkeit, weil ungetheilte Freude am Gesetz β) im Verhältniß zur *Verheißung* das richtige Verständniß der Weissagungen: daß Gott selbst als Bundesengel kommen und Mensch werden wolle; γ) in dem Maaße als er sich als den Sündlosen erkannte, mußte in ihm die Ahnung, daß er der menschgewordene Sohn des Vaters sei, erwachen, und nun war es Zeit, daß seine Mutter diese Ahnung durch die Mittheilung seiner Kindheitsgeschichte besiegelte. *Nur so* läßt sich die Entwicklung des Bewußtseyn Jesu von sich als dem menschgewordenen Gottessohn und Erlöser denken; so gedacht aber, ist sie auch die natürlichste, ächt menschliche. Die h. Schrift neuen Testamentes, obwohl sie nur wenige spärliche Winke über diese Entwicklung giebt, entspricht doch in diesen wenigen Zügen völlig der so eben aufgestellten Erwartung und Vermuthung. 1) *Jesus wird von Joseph*

Digitized by Google

und Maria gottesfürchtig erzogen und im Wort Gottes unterwiesen; dies ergiebt sich theils aus der Charakterschilderung beider Personen ohnehin, theils aus Luk. 2, 40 τὸ παιδιον ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας, theils endlich daraus, daß Joseph und Maria mit dem Kinde κατ' ἔτος (Luk. 2, 41) das Osterfest besuchten. 2) An dies Verständniß des alten Testaments knüpfte sich die Entwicklung des Wissens Jesu von seiner Person. Dies ersehen wir gerade aus jenem Vorfall, wo er als zwölfjähriger Knabe im Tempel zurückblieb, Luk. 2, 41 ff. Aus V. 48 („Siehe dein Vater und deine Mutter haben dich mit Schmerzen gesucht") geht hervor, daß Jesus bis dahin noch nichts über seine Empfängniß und Geburt erfahren hatte. Wenn er aber V. 49 fragt: „Wisset ihr nicht, daß ich ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου sein muß," so liegt darin ein erster Anfang einer Ahnung seines Verhältnisses zum Vater. Man hat die Sache dahin verzerren wollen, als spreche sich hier eine reflexionsmäßige fertige Erkenntniß über seine Person und sein Kommen in die Welt aus. Es bedarf das keiner Widerlegung. Jesus stellt ja seinen himmlischen Vater in keiner Weise in einen Gegensatz zu dem Vater, von dem Maria gesprochen. Er stellt es nicht in Abrede, daß Joseph sein Vater sei. Sondern er spricht in der kindlichsten Unbefangenheit das unmittelbare Gefühl aus, daß er nicht anders könne, und nichts höheres und besseres thun könne, als im Hause und im Wort seines himmlischen Vaters zu verweilen. Er nennt Gott seinen Vater offenbar noch in diesem allgemeinen Sinn; daß aber Gott gerade so, gerade als geliebter Vater aufgefaßt wurde, dies konnte allerdings vorzugsweise nur von einem Menschen geschehen, der von knechtischer Furcht frei war, Gott nicht als Richter zu fürchten brauchte, nur Liebe zu Gott empfand, und in der Liebe zu Gott seine höchste Seligkeit fand. Aus der Sündlosigkeit und Heiligkeit Jesu ging also das Gefühl der Vaterschaft Gottes im ethisch-religiösen (nicht metaphysisch-dogmatischen) Sinne hervor, und aus der wachsenden Erkenntniß der altteſt. Offenbarung ging die Lust an dieser Offenbarung und die erste Ahnung

Digitized by Google

eines ausschließlich geistlichen Berufs hervor. Ueber welche Stellen Jesus mit den Lehrern redete, wissen wir nicht; über welche er aber nicht mit ihnen redete, wissen wir. Talmudisch-pharisäische Streitpunkte können nicht den Gegenstand der Unterredung gebildet haben; diese würden Jesum nicht gefesselt haben, sie wären nicht τὰ τοῦ πατρός gewesen. Bestimmte Weissagungen vom Messias und seinem Erlösungswerk können es auch nicht gewesen sein, wenigstens nicht so, daß Jesus sich dabei schon als den Erlöser erkannt hätte; denn hätte er sich als solchen erkannt und erklärt, so hätten die Lehrer sich nicht „seiner σύνεσις gewundert" (V. 47), sondern ohne allen Zweifel Widerspruch und Streit erhoben. Es bleibt nur die Annahme übrig, daß das Gespräch sich bewegte um die Auslegung solcher gesetzlicher Stellen, wo Gott vom Menschen ungetheilte Liebe und Heiligkeit und Buße und Bekehrung fordert, und solcher Stellen der Verheißung, wo er seinen Geist und ein neues Herz verheißt, und daß da Jesus aus der Tiefe seines reinen heiligen Herzens heraus Fragen that (V. 46) und Antworten gab (V. 47), die durch ihre psychologische Wahrheit hoch über der äußerlichen Betrachtungsweise und Auslegung der damaligen Schriftgelehrten lagen. 3) In seinem zwölften Jahre tauchte also die erste Ahnung auf, daß es für ihn unmittelbarer Lebensdrang und somit auch Lebensberuf sei, sich ganz mit τοῖς τοῦ πατρός, mit den Angelegenheiten, die auf das Verhältniß des Menschen zu Gott Bezug haben, zu beschäftigen. Und zugleich fühlte Jesus, daß Gott zu ihm, dem Menschenkinde, in dem ungetrübt normalen Verhältnisse des geliebten und liebenden Vaters stehe. Dagegen zeigt sich noch keine Spur, daß Jesus über sein metaphysisch trinitarisches Verhältniß zu Gott und über seinen Erlöserberuf schon etwas gewußt hätte. Er fuhr vielmehr in seinem durch die gottgeordneten Verhältnisse ihm gebotenen irdischen Beruf im Hause seines Pflegevaters fort, und lebte als Gehülfe seines Vaters, als Zimmermann (Mk. 6, 3), bis in den Anfang seiner dreißiger Jahre (Luk. 3, 23). Am Ende dieser Periode sehen wir ihn öffentlich als Messias und Gründer der βασιλεια τοῦ θεοῦ auftreten (Matth. 4 ff. und parall.) und nun fragt sich,

Digitized by Google

wie von seinem zwölften bis zu seinem dreißigsten Jahre, von seinem Gespräch im Tempel bis zu seiner Taufe, ihm allmählich das Bewußtsein sowohl von seiner Person als von seinem Berufe geworden sei. Es ist nicht möglich, daß Jesus, als er sich von Johannes d. Täufer taufen ließ, noch gar kein Bewußtsein über beides gehabt hätte, und etwa erst durch die Stimme vom Himmel (Matth. 3, 17 u. par.) über seine Person und durch Johannes d. T. (Joh. 1, 29) über seinen Beruf Aufschluß erhalten hätte. Es ist das nicht möglich; denn in dem Worte, womit Jesus die Weigerung des Johannes, ihn zu taufen, zurückweist, in dem Worte Mt. 3, 15 *πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*, spricht Jesus schon ein deutliches Bewußtsein über seinen Beruf aus, welches wiederum ohne ein Bewußtsein über seine Person nicht denkbar ist. Ja schon der Entschluß, sich der Taufe überhaupt unterziehen zu wollen, ist nicht denkbar ohne dies Bewußtsein, daß er zum Erlöser berufen sei. Denn da die Taufe Johannis schlechterdings nichts gesetzlich gebotenes, sondern ein freies Bekenntniß der Todeswürdigkeit des alten Menschen und der alten Menschheit und alten Israelsgemeinde, und des Bedürfnisses einer Auferweckung zu neuem Leben war, so hätte Jesus sich entweder in der wunderlichsten und undenkbarsten Selbsttäuschung für einen Sünder halten müssen, oder er mußte, als er sich taufen ließ, schon das klare Bewußtsein haben, daß er berufen sei, als Erlöser für andere sich in den Tod hinzugeben. Dies Bewußtsein muß ihm zwischen seinem zwölften und dreißigsten Jahre also geworden seine. Wie? wird nicht gesagt, läßt sich aber leicht denken, nämlich nur so, wie Eingangs dieses Paragraphen gezeigt worden. *α*) Jesus hatte sich normal zum reifen Mann entwickelt, Luk. 2, 52. *β*) In dem Maaße, als seine Heiligkeit eine bewußte ward, mußte er sich des Unterschieds zwischen sich, dem Sündlosen, und den Uebrigen, den Sündern, bewußt werden. *γ*) In gleichem Maaße mußte seine Heiligkeit sich als erbarmende Liebe zu den Sündern und somit als heiße Sehnsucht, daß die Menschheit erlöst würde, gestalten. *δ*) Von diesem Prinzip aus durchschaute und verstand er das alte Testament. Er fand das Grundprinzip

Digitized by Google

seines Lebens und Sehnens als Grundprinzip der alttestamentlichen Offenbarung wieder. ε) Heller und heller mußte in ihm die Ahnung aufsteigen, daß er der verheißene Erlöser sei. Die Weissagung, daß er siebzig Jahrwochen nach dem Exil aus Davids Geschlecht kommen sollte, traf bei ihm zu. ζ) Erst auf Grund der Erkenntniß, daß er der zum Erlöser bestimmte sei, ergab sich aus den alttestamentlichen Weissagungen die Erkenntniß, daß er der menschgewordene Sohn Gottes sei, eine Erkenntniß, die nun in seiner vollendeten Liebes- und Lebenseinheit mit dem Vater ihre Besieglung fand. η) Nun ist es nicht anders denkbar, als daß ein Augenblick kam, wo Maria ihm jene heiligen geheimnißvollen Vorgänge seiner Geburt und Kindheit mittheilte. Damit war aber sein Beruf entschieden; nun seines Berufs gewiß, säumte er auch nicht länger, sondern begann sein Werk als Erlöser, und zwar in dem ächt-menschlichen Bewußtsein, daß er hierin nichts andres thue, als dem Vater gehorchen.

## §. 411.

### Der status publicus.

Ueber das Wie der Ausführung dieses Berufes konnte Jesus im allgemeinen von Anfang an nicht im Dunkel sein. Schon aus der altest. Weissagung hatte Jesus erkannt, daß die Erlösung durch sühnendes Leiden vollbracht werden müsse, und wenn er sich, den Sündlosen, der Johannistaufe unterzog, so konnte das gar keinen andern Sinn haben, als den, er wolle sich in denselben Tod hineinversenken lassen, den der sündige alte Adam, die sündige alte Menschheit verdiene (vgl. mein Dogm. vom h. Abendm. I, S. 39 ff. Kritik der evangelischen Gesch. zweite Aufl. §. 52). Es lag also in der Hingabe Jesu in die Taufe seine eigentliche solenne Erklärung: das Erlösungswerk vollziehen zu wollen, und zwar durch unschuldige Hingabe in unverdientes Leiden, in die Folgen der Sünde. Er, der zur normalen Gottesgemeinde gehörte, oder vielmehr diese Gemeinde in sich trug,



Digitized by Google

stellte sich freiwillig in die Sphäre der abnormen Gemeinde der sündigen Menschheit. Alsbald nach dieser Erklärung von seiner Seite erfolgte aber eine Antwort von Seiten des Vaters und h. Geistes. Beide traten sofort in ein neues Verhältniß zu Christo, dem menschgewordenen Sohne. Sie hatten zu ihm als dem normalen pleromatischen Menschen von Anfang an im Verhältniß der Einheit und Liebesgemeinschaft gestanden; nun traten sie zu ihm als dem Erlöser in das Verhältniß der Amtsgemeinschaft. Der Vater declarirte feierlich diesen Jesus, der sich in freimenschlichem Entschlusse dem Erlöserberuf, dem Vater gehorsam, hingeben wollte, als seinen Sohn, und das Beginnen Jesu als ein ihm wohlgefälliges (Matth. 3, 17 u. par.). Der h. Geist kam auf Jesum herab, nicht bloß wie bisher, um ihn mit pleromatischer Begabung auszurüsten und mit Frieden und Seligkeit zu erfüllen, sondern um ihn mit der besonderen, zur Ausrichtung seines Erlösungswerkes nöthigen Fülle der Weisheit auszurüsten (Matth. 3, 16 u. par.). Jesus, der in die ächtmenschliche Seynsform eingegangene Gottessohn, empfing den h. Geist nun als den Amtsgeist, dessen Inspiration und Erleuchtung und charismatische Kraft er bedurfte. Von nun an besaß Christus die habituelle Kraft Wunder zu thun; daß er diese Kraft vorher besessen, davon wissen die kanon. Evv. nichts. Er empfing den Amtsgeist aber nicht so, daß er dadurch aufgehört hätte, wahlfreier Mensch zu sein, sondern so, wie jeder ächte Mensch, sowie auch die altt. Diener Gottes den Amtsgeist empfangen hatten, als einen solchen, der durch Abfall des Willens von Gott betrübt und allmählich verscheucht werden kann, und durch stetige Selbstbestimmung zum Gehorsam gegen ihn erhalten werden muß. Der Unterschied zwischen der Salbung Christi mit dem h. Geist und der Salbung der alttestamentl. Diener Gottes war nur der, daß Christus die ganze Fülle der χαρίσματα, und nicht bloß einzelne χαρίσματα empfing. In Bezug auf die freie Stellung des Willens gegen den Vater und Geist fand kein Unterschied zwischen Christus und den andern Werkzeugen Gottes Statt. Sondern wie Jesus bei seiner menschlichen Entwicklung als solcher auf keinem Punkte zur Heiligkeit necessitirt war,

Digitized by Google

sondern von der Basis des stat. integritatis aus sich permanent in ächt-menschlicher Willensbestimmung für das Gute entschieden hatte, so stellte sich auch beim Austritt seines öffentlichen Wirkens, seines Erlöseramtes, für ihn sogleich eine Wahl dar zwischen zwei Wegen, einem wahren und einem falschen. Diese Wahl stellte sich ihm dar bei seiner Versuchung (Mtt. 4, Luk. 4). Die Versuchung Christi als des zweiten Adams bildet ein Seiten- und Gegenstück zur Versuchung des ersten Adams. Ein Seitenstück; denn beidemale ist es ein wahlfreier Mensch im stat. integr., der versucht wird; beidemale hängt von der Entscheidung dieses Menschen die ganze weitere Entwicklung der Geschichte der Menschheit ab; beidemale ist die Versuchung selbst, nicht aber der Fall, ein nothwendiger Durchgangspunkt; beidemale ist es der Satan, der den Fall und hiedurch das Verderben der Menschheit wünscht. Aber auch ein Gegenstück, und zwar gar nicht etwa bloß in Bezug auf den Ausgang und Erfolg, sofern der zweite Adam die Versuchung bestand, während der erste fiel; sondern auch schon in Bezug auf die Art der Versuchung selbst. a) Bei Adam handelte es sich um das erste Hervorgehen des Gegensatzes von gut und bös, um die Entwicklung des bis dahin nur theoretisch bewußten heiligen Willens zu einem faktisch der Heiligkeit bewußten Willen; die Versuchung fiel an den Anfang der Entwicklung der mikrokosmischen menschlichen Kräfte schlechthin. Bei Christus war eine dreißigjährige permanente bewußte Entscheidung für's Gute schon vorangegangen, und es handelte sich nun darum, nicht in Bezug auf mikrokosmisch-individuelle Lebensentwicklung, sondern in Bezug auf das so eben übernommene Erlösungswerk sich für den wahren oder falschen Weg zu entscheiden. Die Frage war: ob Christus die ihm verliehenen Charismen, namentlich die Wundergabe, im Anschluß an die sündig-fleischlichen Neigungen und Messiashoffnungen gebrauchen würde, nämlich um Aufsehn zu erregen, das sündige Volk wie es war um sich zu schaaren, und ein weltliches Reich irdischer Herrlichkeit aber ohne Gottesfurcht zu stiften (oder was im Grunde dasselbe, ob er Religion bewirken wollte durch Nationalität)



Digitized by Google

oder ob er die Wundergaben, die er besaß, nur zur Bekehrung der Sünder, und nicht zu seinem irdischen Vortheil und Nutzen gebrauchen würde. b) Bei Adam fiel die Versuchung an den Anfang der makrokosmischen Entwicklung der Menschheit. Die Lebensverhältnisse waren noch die einfachsten; die Form der Versuchung eine kindliche, der Satan erschien nicht unmittelbar, sondern wirkte durch ein Thier auf Adam ein; das Böse erschien in der concreten Form des Essens einer verbotenen Frucht. Christus stand mitten in den vollständig entwickelten Verhältnissen menschlichen Individual-, Familien- und Staatslebens; es handelte sich um die concrete Ausführung des höchst beziehungsreichen, historisch vorbereiteten Erlösungswerkes; das Böse verbarg sich fein in den Schein einiger ganz erlaubt scheinender Handlungen (besonders Matth. 4, 3 und 6); der Satan erschien nicht in fremder Gestalt, sondern in seiner eignen, d. h. dem Menschen gegenüber analog allen (bösen und guten) Engeln, wenn sie Menschen sichtbar werden, nämlich in Menschengestalt; aber als Satan, nicht verlarvt, sondern so, daß in Gestalt und Zügen sich der ganze lockende Reiz der Sünde und auch die ganze schreckende fürchterliche Macht boshafter Wuth ausdrückte, sodaß Jesus aus dem bloßen Anblick des Satans schon entnehmen konnte, sowohl, wieviel Erdenlust er ihm bieten könne, wenn er nachgebe, als auch, wie fürchterlich er ihn verfolgen und die ganze Welt als der Fürst dieser Welt gegen Jesum aufbieten werde, wenn er widerstehe. In dieser Situation entschied sich der Herr in freier Wahl für den Gehorsam gegen den Vater, für die Ausführung des Erlösungswerkes durch duldende Hingabe an den Haß der Sünder. Seine ganze folgende Thätigkeit war nun Ausführung dieses einmal gefaßten Entschlusses. Auch diese Ausführung war aber eine articulirte, in Stadien zerfallende. Daß er leiden müsse, war ihm im allgemeinen klar (vgl. Joh. 6); die Art, wie dies kommen werde, wußte er noch nicht; am allerwenigsten suchte er auf eine beabsichtigte Art sein Leiden herbeizuführen. Sein Leiden durfte kein Thun, sondern mußte eben ein wirkliches passives Erleiden sein; sein Thun hatte also nicht auf das Leiden hinzuarbeiten, sondern

Digitized by Google

eine ganz andere Richtung zu nehmen. Wie die Weissagung im alt. Test. ausgegangen war von der Verheißung des Resultates, der Aufrichtung des Reichs Gottes (2. Sam. 7, Joel, Amos), und erst von da rückwärts gegangen war zu den Mitteln (Jesajas), so mußte Christus, an jene allgemeineren Weissagungen (und hiemit zugleich an den Täufer) anknüpfend, das Herbeigekommensein der βασ. τ. θεοῦ verkündigen (Matth. 4, 17 u. par.). Das Reich Gottes war auch wirklich herbeigekommen, wenn auch nur bedingt. Ließe es sich überhaupt denken, daß die Menschen ohne versöhnt zu sein, sich bekehren könnten, und daß Israel sich Jesu zugewandt hätte (ohne daß Jesus nämlich vorher den Versöhnungstod gestorben wäre), so hätte dann das Reich Gottes ohne weiteres auch in äußerer Herrlichkeit aufgerichtet werden können. Der Herr wußte wohl, wie wenig eine solche Bekehrung zu erwarten war, er sah deshalb Opposition und Leiden im allgemeinen voraus (Matth. 5, 10 u. 11); seine Aufgabe war aber keineswegs, sofort von seinem künftigen Leiden und von dessen dogmatischer Bedeutung zu predigen, also mit der Reflexion dem Faktum voranzueilen; sondern seine Aufgabe war, den faktischen Versuch zu machen, Israel zum Eintritt in die βασ. τ. θεοῦ, und zwar zum Eintritt in dieselbe durch Bekehrung und Wiedergeburt, aufzufordern. Diese Thätigkeit, die Reichsverkündigung an Alle, füllt die erste Periode des öffentlichen Wirkens Christi, die in der Wahl der zwölf Jünger und der Bergpredigt ihren Abschluß*) (nach richtiger Akoluthie, vgl. Ev. krit. §. 10—42) findet. Mit dem Tode des Täufers beginnt eine zweite Periode (Laubhüttenfest, Aussendung der Jünger, Speisung der 5000, Laubhüttenfest, Speisung der 4000), die in der allmählichen Bildung der Opposition gegen Jesum ihr Charakteristicum hat. Jesus tritt in dieser

*) Daß die Bergpredigt an's Ende dieser Thätigkeit fällt, ist auch innerlich passend. Jesus trat nicht pomphaft mit der Bergpredigt auf, sondern mit Einzelwundern. Die Bergpredigt, resp. die große Versammlung, vor der er dieselbe hielt, machte sich dann von selbst.

Digitized by Google

Periode mit den mächtigsten, gewaltigsten Wundern, der größten Energie, auf; es ist der eigentliche Kampf, in den er eingeht, um die energischsten Versuche zu machen, auf das Volk zu wirken; aber das Resultat ist, daß er sein Unterliegen klar einsieht, und deshalb (nach Cäsarea Philippi sich zurückziehend) zum erstenmal den Jüngern bestimmt voraussagt, daß er in die Hände seiner Feinde überantwortet und getödtet werden würde (Mth. 16, 21). Es war dies eine zweite Versuchung; noch war es möglich, zurückzutreten, und Petrus stellte es dem Herrn dringend vor, sich doch nicht einem solchen Schicksal auszusetzen (V. 22). Der Herr aber blieb entschlossen, das Leiden zu erleiden (V. 23). Darauf folgte bei der Verklärung (Mtt. 17, 1 ff.), die den Abschluß dieser zweiten Periode bildet, zum zweitenmal die Stimme vom Himmel, und die Häupter der israelitischen Gesetzgebung und Prophetie erkannten den als den Messias Israels an, den das dermalige Israel zu verwerfen Anstalt machte. Die dritte Periode des öffentlichen Wirkens Christi, von der Verklärung bis zum Eintritt seines Leidens, d. h. vom September oder Oktober seines dritten Lehrjahres bis Ostern seines vierten Lehrjahres (Wandrungen durch Galiläa, zum Encänienfest nach Jerusalem, an den Jordan, Erweckung des Lazarus, letzte Reise nach Jerusalem) charakterisirt sich durch die steigende Gewißheit, womit Jesus seinen Tod, Mt. 17, 22 f. u. par., und zwar bestimmt die Form desselben als Kreuzigung (in Folge der Ueberantwortung an die heidnische Obrigkeit) Mtt. 20, 18 f. u. par. aber auch seine Auferstehung am dritten Tage voraussagte (vgl. Mtt. 12, 39 u. par.), und durch die Zurückgezogenheit, womit er (selbst bei der Auferweckung des Lazarus) alles vermied, was die Feinde geflissentlich reizen konnte. Er suchte nicht mehr, das Volk in Masse durch gewaltige Wunder zu bekehren, sondern suchte vor allem seine Jünger zu befestigen. Ebenso entfernt war er aber davon, sich zu verstecken, zu verbergen. Die entscheidende Krisis am Osterfeste voraussehend, zog er nun, als seine Stunde gekommen, öffentlich ein, trat fest im Tempel auf, und bot sich somit faktisch der tödtlichen Verfolgung dar. Da erscholl zum drittenmal die anerkennende

Digitized by Google

Stimme des Vaters, diesmal im alttestamentlichen Heiligthum selbst. Joh. 12, 20. Sein Leiden begann.

## Zweites Stück.

### Die verklärte Menschheit Jesu als Folge seines Erlösungswerkes.

### §. 412.

Die κένωσις und ταπείνωσις des Philipperbriefs. Zustand und Akt.

Das Leiden Jesu selbst bewegte sich ganz in der Sphäre der Menschennatur, die durch die Menschwerdung Christi gegeben war; d. h. Jesus litt nicht etwa übermenschliche Leiden, litt nicht so, daß er eine Vernichtung seiner Menschlichkeit dabei erduldet, daß er in seinem Leiden oder zum Behuf desselben unter die Sphäre des Menschlichen in einen neuen Grad der Herablassung herabgestiegen wäre; das ταπεινοῦν unter das Leiden Phil. 2, 8 verhält sich zu dem κενοῦν bei der Menschwerdung Phil. 2, 7 nicht so, daß es außer und unter dem κενοῦν läge, sondern so, daß es innerhalb der Sphäre der κένωσις liegt. (Ueber die Erklärung der Stelle Phil. 2 vgl. oben §. 359). Mit der Menschwerdung war die Möglichkeit menschlichen Leidens eo ipso gegeben, und die Wirklichkeit erfolgte eben in der Sphäre dieser Möglichkeit. Die ταπείνωσις (humiliatio) unter die Bosheit der Sünder verhält sich also zu der vom Augenblick der Menschwerdung an vorhandenen Leidensmöglichkeit schlechthin wie sich ein Akt zu einem Zustand verhält. Mithin ist es, begrifflich streng genommen, unzulässig, wenn man, durch eine oberflächliche Anschauung von Phil. 2, 6 ff. verführt, die Annahme der menschlichen Natur und die Uebernahme des Leidens als zwei derselben Stufenleiter angehörige Grade der Erniedrigung betrachtet. Begrifflich scharf müssen wir vielmehr wohl unterscheiden dasjenige, was die Zuständlichkeit Jesu, die Art und den Stand seiner Menschennatur, betrifft, und dasjenige, was die Handlungen und Akte Jesu betrifft. 1) Die Hingabe Christi in's Leiden, das Sich schlagen-verspotten-

kreuzigen lassen u. s. w., war ein Akt Christi (und zwar ein sittlicher, innerlicher; bestehend in einem äußerlichen Nicht-thun, nämlich im Nicht-verleugnen der Wahrheit). Will man diesen Akt nach Phil. 2, 8 als eine Erniedrigung (ταπείνωσις) bezeichnen, so muß man wohl zusehen, in welchem Gegensatz man dies thut. Den Gegensatz nämlich zu dieser Erniedrigung und Schmach bildet die vorangehende Freiheit von Leiden und Schmach, das Lebensverhältniß, worin Jesus zuvor war, als er noch frei einherwandelte. Den Gegensatz zu jener aktuellen Erniedrigung Jesu bildet also nicht etwa eine göttliche Hoheit, sondern eine rein-menschliche — nicht sowohl Hoheit, als Höhe, nicht sowohl positive Erhabenheit, als negative Freiheit von Schmach; nämlich jener Höhengrad des Lebens, auf dem jeder Mensch steht, solange er nicht criminell verfolgt und an seiner bürgerlichen Ehre gekränkt ist. Indem Jesus den Verlust dieses Höhengrades von Lebensglück und Lebensruhe dem Abfall vom Gehorsam, d. h. dem Aufgeben des vom Vater ihm übertragenen Werkes vorzog, erniedrigte er sich im Sinn von Phil. 2, 8, d. h. stieg er in eine tiefere, in die tiefste Sphäre menschlichen Geschickes hinab. Es versteht sich also von selbst, daß die Erhöhung, von der Phil. 2, 9 die Rede ist, die Erhöhung aus der leidensfähigen zur verklärten Menschheit, nicht den logischen Gegensatz bildet zu jener ταπείνωσις. Daher sagt auch Paulus wohlweislich διὸ καὶ ὁ θεὸς ὑπερύψωσεν αὐτὸν; Gott hat Jesum nicht bloß auf jenen Höhengrad zurückversetzt, von dem die ταπείνωσις ausgegangen war, und zu welchem dieselbe den Gegensatz gebildet hatte; sondern Gott hat ihn über jenen Höhengrad hinaus erhöht. — Resultat: Die ταπείνωσις Phil. 2, 8, die Hingabe an's Leiden, war ein menschlich-sittlicher Akt, eine Erniedrigung, die in der Höhe unangefochtener Lebensfreiheit ihren logischen Gegensatz hat. 2) Ganz anders als mit diesem Akt verhält es sich nun aber mit dem Wechsel in der Zuständlichkeit Jesu, welcher nach erduldetem Leiden und in Folge des erduldeten Leidens eintrat. Während des Aktes des Erduldens des Leidens trat in der vom Sohne Gottes angenommenen Menschennatur keine Veränderung

Digitized by Google

ein; sie wurde nicht herrlicher, aber ebensowenig niedriger, als sie vor dem Leiden war; sie blieb die nämliche, nämlich die unter den Folgen der Sünde stehende, also leidensfähig, schmerzfähig, sterblich; und gerade dadurch, daß sie dies blieb, war die Möglichkeit des Aktes des Leidens gegeben. Hingegen nach vollbrachtem Leiden trat eine Veränderung in der Menschennatur Jesu ein. Nun war für die Menschheit (im concreten Sinn), d. h. für den Makrokosmus des menschlichen Geschlechts, soweit derselbe mit dem zweiten Adam in Verbindung treten würde, die Schuld hinweggenommen und somit die Befreiung von den Folgen der Sünde erworben; die von den Folgen der Sünde d. h. der mors in jedem Sinn, befreite Menschheit ist aber die verklärte; diese Frucht des Leidens Christi, die Verklärung der menschlichen Natur zeigte sich nun (vgl. §. 407) an Christo zuallererst als dem Erstling (1. Cor. 15, 20 und 23). Derselbe, der die Befreiung vom Tod erworben hatte, durfte zuerst die Frucht dieser Befreiung genießen. Dieser Eintritt Christi aus dem Zustande der unter den Folgen der Sünde seufzenden Menschheit in den Zustand der von diesen Folgen befreiten Menschheit kann nach Phil. 2, 9 ganz wohl als eine Erhöhung, exaltatio, bezeichnet werden, und man kann sowohl mit den reformirten Theologen (Bukan. 266, th. 12, Gisb. II, p. 281 f. u. a.) sagen, daß die Person Christi — als mit den lutherischen, daß die menschliche Natur Christi erhöht worden sei (vorausgesetzt, daß man unter der letzteren nicht ein concretum subsistens verstehe). Diese Erhöhung hat nun ihren Gegensatz in dem ihr vorangegangenen Zustande der Niedrigkeit, jenem status, welcher mit Adams Fall für die Menschheit begonnen hat, und für Christum von der Menschwerdung an bis zur Auferstehung reicht. Noch genauer und strenger logisch, bildet nicht die Erhöhung qua Faktum, sondern der mit diesem Faktum des Erhöhtwerdens beginnende und seither und in Ewigkeit fortdauernde Zustand des Erhöhtseyns (status gloriae) den Gegensatz zu dem Zustand der Niedrigkeit (status humilis). Dieser Gegensatz nun ist, wie gesagt, aufs sorgfältigste zu unterscheiden von dem

Digitized by Google

vorigen Gegensatz zwischen der menschlichen Lebenshöhe der Freiheit und der Erniedrigung unter das Leiden.

Anm. 1. Stat. humilis.
a) Freiheit von Schmach.
b) Erniedrigung im Sinn von Phil. 2, 8.
2. Stat. gloriae.

## §. 413.

Erniedrigung und Erhöhung. Actus exinanitionis und actus exaltationis.

Der Akt der Menschwerdung, mittelst dessen der ewige Sohn Gottes in jenen status humilitatis, d. h. in die Form der unter den Folgen der Sünde liegenden Menschheit, einging, kann nach Phil. 2, 7 (*αὐτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβών*) ganz wohl als ein actus exinanitionis bezeichnet werden. Nur muß man sich dann vor mehreren Verwechslungen hüten. a) Erstens darf dieser actus exinanitionis nicht mit dem status humilitatis confundirt werden, wie sich dies schon aus der Bezeichnung — actus und status — ergiebt. b) Zweitens darf man das Faktum der exaltatio nicht als correlaten, logischen Gegensatz zum actus exinan. betrachten. Subjekt des actus exin. ist der ewige Sohn Gottes (Phil. 2, 7); Subjekt der exaltatio ist Gott der Vater (Phil. 2, 9). Objekt des act. exin. ist der ewige Sohn Gottes, Objekt der exaltatio ist der menschgewordene Sohn Gottes, resp. die menschliche Natur (an ihm und an allen, die seine Glieder sind). Die exaltatio betrifft nicht einmal Christum allein, sondern die ganze Menschheit, als deren Erstling Christus in den stat. glor. bereits erhöhet ist, welche aber dereinst (soweit sie aus Christo geboren ist) im Ganzen in den status gloriae erhöht werden wird. 1. Joh. 3, 2. 1. Cor. 15, 49. Am allerwenigsten bildet der vom Vater ausgehende Akt der exaltatio zu dem vom Sohn ausgegangenen actus exinanitionis in dem Sinn einen Gegensatz, daß durch jenen wieder aufgehoben worden wäre, was durch diesen gesetzt war. Nämlich c) drittens — und das ist die Haupt-

Digitized by Google

sache— nicht die Menschwerdung als solche war eine exinanitio; sondern der Akt der Menschwerdung war nur beziehungsweise nebenbei ein Akt der exinanitio; wie wir schon §. 360 gesehen haben, war die Menschwerdung an sich nach Joh. 17, 1—4 vielmehr eine Verklärung der trinitarischen Herrlichkeit in der Zeit; und nur insofern war die Menschwerdung eine Entäußerung (exinanitio), als der Sohn Gottes zur Erlösung der sündigen Menschheit kam, und deshalb nicht die menschliche Natur in ihrer idealen Integrität, sondern die unter den Folgen der Sünde seufzende Menschennatur annahm. (Die Menschennatur in demjenigen status, welcher im Gegensatze zum verlorenen stat. integritatis der status miseriae, im Gegensatze aber zu dem künftigen status gloriae, der Verklärung, der status humilis heißt). So erklärt der Apostel Phil. 2, 7 das ἐκένωσεν keineswegs durch μορφὴν ἀνθρώπου λαβών, sondern wohlweislich durch μορφὴν δούλου λαβών, und μορφὴ δούλου ist von σχῆμα ἀνθρώπου V. 8 wohl unterschieden. Σχῆμ. ἀνθρ. ist der allgemeinere Begriff, die Form der Menschheit überhaupt, die Christus nie aufgegeben hat; μορφὴ δούλου ist die specielle Form der unverklärten (d. h. nach §. 258 u. 318 in Folge der Sünde in der Sterblichkeit zurückgehaltenen) Menschheit, die Christus nur für eine Zeitlang angenommen, dann aber mit der Form der verklärten Menschheit vertauscht hat. Hieraus ergiebt sich nun von selbst, daß durch den vom Vater ausgehenden actus exaltationis das, was durch den vom ewigen Sohne ausgehenden actus exinanitionis geworden und gesetzt war, keineswegs ganz, sondern nur beziehungsweise aufgehoben ist. Der act. exinan. als Akt im concreten Sinn ist mit dem Akt der Menschwerdung identisch; actus exin. (so können wir sagen) est actus incarnationis denominatus ex accidente. Durch den act. exalt. ist nur dies accidens, nicht aber die incarnatio selber aufgehoben.

Anm. 1. Durch den menschlichen actus des Sündenfalls ist die Menschheit gerathen in den status miseriae = stat. humilis.

Digitized by Google

II. Der Sohn Gottes geht ein durch den actus incarnationis in diesem stat. humilis, und somit ist sein act. inc. zugleich accidentell ein actus exinanitionis.

III. Der Vater erhebt durch den actus exaltationis Christum als den Erstling in den status gloriae.

IV. Der Vater wird die wiedergeborene Menschheit ebenfalls in den status gloriae erheben.

## §. 414.

### Kirchenlehre über den stat. duplex.

Erst nachdem wir diese drei Paare von Gegensätzen — den des menschlichen Akts der Erniedrigung unters Leiden zu der vorangehenden Freiheit von Schmach — den des status gloriae und stat. humilis — den des act. exinan. und act. exaltationis — begrifflich scharf fixirt haben, ist es uns möglich, einen vorläufigen allgemeinen Blick auf die kirchlich dogmatische Ausbildung der Lehre von den beiden status zu werfen. Hier finden wir nämlich in beiden evangelischen Confessionen große Begriffsverwirrung, und die beiderseitige kirchliche Dogmatik bedarf hier einer durchgreifenden kritischen Umbildung. Erst durch diese Kritik wird es uns möglich werden, den richtigen, dogmatisch fruchtbaren Standpunkt für die Behandlung dieses locus zu gewinnen. Erst von da aus können wir zur Betrachtung der beiden Stände Christi in concreto. zur Bibellehre hierüber, und zur Kritik der kirchlich dogmatischen Bestimmungen en détail, übergehen. — Der Grundfehler der meisten alten Dogmatiker ist der, daß sie zwar von einem doppelten status reden, dann aber humiliatio und exaltatio (oder exinanitio und exaltatio) doch wieder im Sinn von Akten brauchen, namentlich die Menschwerdung oder Empfängniß hin und wieder in einer Reihe mit der Geburt, dem Leiden ꝛc. zum status exin. rechnen, während sie doch als causa efficiens vor denselben fällt. Es war dies um so leichter möglich, da die Bekenntnißschriften über die stat. exin. u. exalt. überhaupt nichts — nicht einmal die beiden Ausdrücke — ent-

Digitized by Google

halten. Auch die älteren Dogmatiker, Bullinger, Calvin u. a. selbst noch Bukanus und Endemann wenden die ganze Kategorie überhaupt noch nicht an. Piktet l. 8, cp. 11, redet von der exinanitio und exaltatio, aber in der vagsten Weise; er nennt es einen status duplex (th. 2), rechnet aber zur exin. (th. 1) auch die Menschwerdung und (th. 8) die ταπείνωσις unter das Leiden, und betrachtet (th. 9—10) nur die nat. hum. als Objekt der exin. und exalt., indem die n. div. „omnis mutationis incapax" sei. Die Föderalisten, wie z. B. Burmann 5, 17 ff., nehmen die bloßen Wörter humiliatio und exaltatio als Ueberschriften zu zwei Fächern, unter die sie die Geschichte vertheilen. Burmann unterscheidet indessen (5, 17, 1) wenigstens den Akt der ταπείνωσις unter das Leiden von dem Akte der κένωσις in der Menschwerdung. Er nennt jenen humiliatio, diesen exinanitio. Etwas besser die Scholastiker. Am einfachsten Wolleb, der p. 18 den „status exinanitionis" definirt als den status, quo, cum in forma Dei esset, formâ servi assumtâ, patri pro nobis obedivit, mortuus et sepultus est, atque ad inferos descendit und cap. 19 den status exalt. als den status, quo Christus e mortuis suscitatus, in coelum sublatus, ad dexteram Patris exaltatus et ad summam gloriam evectus est. Hierin liegt kein Fehler, aber diese Fehlerfreiheit ist freilich um wohlfeilen Preiß erkauft, weil eben die beiden status gar nicht begrifflich definirt, sondern nur historisch beschrieben, und alle die eigentlichen schwierigen Fragen, namentlich nach dem Verhältniß der zwei Naturen zu den zwei status völlig umgangen sind. Ebenso bei van Til. Polanus rechnet zur humiliatio (welche non exinanitio naturae sed personae fuit, 6, 13) die humilitas incarnationis (den actus) und die continua miseria post incarnationem (den status), unterscheidet also hier actus und status; die exaltatio beschreibt er (6, 22) bloß als „status, in quo post humiliationem suam ad summam et ineffabilem gloriam est evectus, ut nos in ipso exaltaremur, und fügt bei, daß die exaltatio nicht aliquod deitatis incrementum, sed gloriae manifestatio war.

Digitized by Google

Keckermann (S. 180) definirt den stat. exin. ſo, daß er ſagt, es gehöre „praecipue“ das offic. sacerd. dazu, zum stat. exalt. aber das officium regium, was ſehr oberflächlich iſt. Alſted (S. 467) rechnet zum stat. exin. auch die incarnatio. Ebenſo A. Dieſt (S. 208) und Turr. 12, 21. Hier wird status und actus verwechſelt. Wyttenbach (l. 8, §. 871 und 897) vermeidet dieſe Verwechslung und hält anfangs den Begriff des status feſt, ſo ſtreng, daß er nicht einmal von einem status humiliationis, exaltationis, ſondern von einem status humilis und status gloriosus redet; dagegen confundirt er die ταπείνωσις des menſchlichen Willens Jeſu unter das Leiden mit der Erniedrigung der von Jeſu angenommenen Menſchennatur unter die Folgen der Sünde (die Möglichkeit des Leidens) und betrachtet die passio als einen zweiten tieferen Grad der Erniedrigung. Weit einheitlicher und formell durchgebildeter iſt die Lehre der lutheriſchen Theologen von dem stat. duplex (vgl. Schmid §. 38); wir werden aber ſehen, daß ſie materiell unrichtig iſt, während die reformirte Lehre bei allen formellen Mängeln doch materiell fehlerfrei iſt.

## §. 413.

### Confeſſionelle Streitfrage.

Wir haben nämlich nun auf die Streitfrage zwiſchen den Lutheranern und Reformirten einzugehen, ob die Differenz der beiden status die Perſon Chriſti oder nur die menſchliche Natur betrifft. Die Lutheraner behaupteten ſehr beſtimmt das letztere (vgl. Schmid pag. 311, Anm. 2), die Reformirten, wenigſtens die Scholaſtiker, das erſtere. (Bucan. loc. 28, th. 12: Status non est naturae, sed personae. Polan. 6, 13 und 22 und viele andere). Fragen wir: wie muß denn die Frage entſchieden werden? — Da kömmt nun von vorneherein Alles darauf an, daß man die Begriffe status humiliatis und actus exinanitionis, status gloriae und actus exaltationis gehörig unterſcheidet. Denn hienach muß ja die Antwort ganz verſchieden ausfallen. Hält man ſich feſt an den

Digitized by Google

Begriff des status, und stellt man hienach die Frage scharf so: ob der Unterschied zwischen dem status humilis und status gloriosus die menschliche Natur oder die Person nach beiden Naturen angegangen habe, so wird man hierauf mit den lutherischen Theologen und mit Pictet antworten müssen: dieser Unterschied betraf zunächst die menschliche Natur. Es versteht sich aber, daß wir hier wie immer die nat. hum. als abstractum, und nicht als subsistentes concretum fassen. Der Sinn der Antwort ist also der: Jesus existirte während des status hum. in der Form der unter den Folgen der Sünde stehenden Menschennatur, im stat. glor. aber in der Form der von jenen Folgen befreiten Menschennatur; somit liegt der Unterschied in einer mit der Menschennatur und nicht mit dem Wesen Gottes vorgegangenen Veränderung. Die persona divina (der filius Dei) behielt in beiden statibus das nämliche Verhältniß zur Menschheitsform bei; nur an dieser Menschheitsform erfolgte eine, nicht die essentia naturae humanae, sondern ein accidens derselben betreffende Veränderung. Immerhin wird man aber festhalten müssen, daß, weil die nat. hum. kein Theil oder Stück an Christus, kein concretes Subsistens, sondern eben die von der pers. div. angenommene Seynsform ist, ebendeshalb die Person Christi selbst und ja nicht etwa bloß die eine Natur derselben im Sinn eines Theiles oder Stücks aus dem status hum. in den stat. glor. übergegangen sei. Man wird deshalb sagen müssen: subjectum status alterutrius est persona Christi quoad naturam humanam, a persona assumtam. Oder wie Bukanus (S. 266) es ausdrückt: status non est naturae sed personae. — Eine zweite, ganz verschiedene Frage ist nun aber die, ob der actus exinanitionis und der actus exaltationis von der Menschennatur ausgingen oder die menschliche Natur allein angingen. Hier haben die reformirten Theologen materiell vollkommen Recht, wenn sie als Subjekt des act. exin. die persona divina, und als Objekt die natura divina angeben. (Z. B. Wendelin 1, 18, 2: Secundum divinam naturam se demisit Christus,

Digitized by Google

a) voluntaria personae subjectione, qua Patri tanquam mediator se submisit et assumta humili carne officium mediatorium (im Sinn von Erlöſeramt) in se recipit, eoque per omnes partes defunctus est; b) gloriae et majestatis suae divinae ad tempus occultatione, ut pati et mori in carne posset). Unrecht haben ſie nur inſofern (und zwar nur formell Unrecht) als ſie daneben auch die menſchliche Natur als Objekt der humiliatio nennen. (Wendel. ibid. u. a.). Denn die Menſchennatur konnte nicht erſt erniedrigt werden, am allerwenigſten durch Chriſti Menſchwerdung, welche vielmehr die höchſte Ehre für die Menſchennatur war. Die Menſchennatur war erniedrigt durch den Sündenfall, und die alſo erniedrigte Menſchennatur nahm der Sohn Gottes an, weitentfernt, ſie nun noch tiefer zu erniedrigen. Das wollen nun freilich diejenigen reformirten Theologen, welche eine Erniedrigung auch der menſchlichen Natur lehren, nicht ſagen. Wenn Wendel. ſagt secundum hum. naturam se demisit infirmitatum nostrarum assumtione, ſo iſt hier von einer Erniedrigung der menſchlichen Natur ja gar nicht, ſondern nur von einer Erniedrigung der Perſon (se demisit), welche die menſchliche Natur annahm, die Rede! Nur ſcheinbar wird eine humiliatio naturae hum. gelehrt! Wenn er weiter ſagt: Sec. hum. nat. se demisit vitae mortisque humillima obedientia, ſo wird hier die ταπείνωσις des Menſchgewordenen unter das Leiden mit der humiliatio des Logos in der Menſchwerdung confundirt. Beides ſind logiſche, formelle Fehler. Richtig ſagt Hotting l. 18 von der Erniedrigung: in deitate majestatis occultatio, in humanitate infirmitatis manifestatio (vgl. Schneckenburger in Zeller's Jahrb. 1844, S. 221). Aehnlich Turr. 12, 22. Der Sache nach iſt die Lehre der reformirten Theologen dieſe: Erniedrigt wurde in der Menſchwerdung Chriſti lediglich und allein ſeine nat. divin. oder genauer ſeine persona divina, doch nicht inſofern, als er menſchliche Natur überhaupt, ſondern nur inſofern, als er die accidentell unter den Tod geknechtete menſchliche Natur annahm. Dieß war eine

Digitized by Google

(freiwillige) Erniedrigung des ewigen Sohnes Gottes, nicht in dem Sinn zwar, als dadurch die essentia naturae humanae alterirt worden wäre, sondern in dem Sinn, daß die persona divina der Ehre und Herrlichkeit, die ihr von Rechtswegen zukam, in freiwilliger κένωσις entbehrte. So Gisb. Voet. de merito Christi, II, p. 281. Dici potest, Christum se humiliasse secundum naturam divinam, cum determinatione et distinctione duplici: α) κατ' οἰκονομίαν, non vero κατὰ θεολογίαν consideratum, β) idque non absolute et in se mutatione aliqua essentiae et gloriae internae atque aeternae, sed tantum relate, ratione occultationis illius temporariae coram hominibus. Turr. 12, 22: Quoad divinam naturam, nulla ei facta est imminutio in exinanitione, nulla accessio in exaltatione; sed exinanitio illi tribuitur quoad occultationem et inhibitionem gloriae, exaltatio quoad manifestationem et exsertionem. — Subjekt des act. exalt. ist der Vater, Objekt ist die pers. Christi sowohl nach ihrer nat. oder essent. div., welche nun wieder in die ihr gebührende Ehre eintritt (sodaß von nun an das „Mensch seyn" keine exinanitio mehr ist), als nach der nat. hum., welche nun die vom Tod und den Folgen der Sünde befreite ist. Alsted (p. 503) Subject. (im scholastischen Sinn = Objekt) exaltationis est persona Christi quoad nat. divinam et humanam; divina exaltata est κατὰ τί, patefactione majestatis, quae in statu exinanitionis tanquam sub velo sese occultaverat. Natura humana exaltata est ἁπλῶς, depositione infirmitatum et glorificatione. Ebenso Wendelin I, cap. 18, th. 4. Secundum divinam naturam exaltatus est Christus, non novae majestatis aut dignitatis acquisitione, sed ejus, quam ab aeterno habuit et aliquamdiu in carne occultavit, manifestatione. Secundum humanam naturam exaltatus est Christus, a) abjectione infirmitatum assumtarum, b) susceptione donorum seu charismatum ad perfectionem et beatitudinem naturae humanae gloriae pertinentium. — Fassen wir nun unser Urtheil



Digitized by Google

über die Lehre der reformirten Scholastick vom stat. duplex kurz zusammen, so ist es dies: was die reformirten Scholastiker sagen, ist materiell ganz richtig, formell aber schief, a) insofern es nicht eine Definition des status humilis und gloriosus, sondern eine Definition des actus exin. und actus exalt. enthält, b) insofern von einigen reformirten Scholastikern neben der nat. divina durch ein Quidproquo, durch eine Confusion verschiedenartiger Begriffe, auch die nat. hum. als Objekt des actus exin. genannt wird; endlich c) indem der act. humiliationis (ταπεινν.) mit dem act. exinan. als eins oder als Fortsetzung desselben betrachten wird. — Sehen wir hingegen die lutherische Lehre an, so ist diese materiell falsch. Die lutherischen Theologen gehen nämlich auch hier wieder von jener nestorianisirenden Anschauung aus, als ob die zwei Naturen zwei Stücke oder Theile oder Substanzen in Christo wären, und lehren demgemäß: die göttliche Natur habe sich mit einer nat. hum. verbunden in der Menschwerdung oder assumtio; diese nat. hum. habe nun vermöge der unio person. und commun. idiom. sogleich durch die περιχώρησις (vgl. oben §. 388) Antheil an den göttlichen Eigenschaften erhalten. Aber die menschliche Natur in Christo habe durch einen, von ihr, und ausschließend von ihr, nicht von der göttlichen, ausgehenden Akt dem usus plenarius dieser majestas auf eine Zeitlang entsagt, und solange habe sie sich im stat. exinanitionis befunden; nachher habe sie jenen usus plenarius übernommen (suscepit) und von da an existirte sie im stat. exaltationis. Die andre Natur, nämlich die göttliche, habe aber den göttlichen Eigenschaften nie entsagt. — Eine Widerlegung dieser Lehre ist nicht nöthig. Die Voraussetzungen a) daß die Naturen concreta seien, b) daß eine περιχώρησις der Eigenschaften stattfinde, sind schon §. 376 und §. 386 ff. widerlegt. Das Resultat aber: daß während des stat. exin. die göttliche Natur in Christo allwissend ꝛc. war, die menschliche aber nicht, ist ohnehin sinnwidrig.

Anm. 1. Die lutherischen Theologen unterscheiden folgerichtig den vom Filius Dei ausgehenden Akt der assumtio nat. hum. von dem

Digitized by Google

vom der nat. hum. oder dem filius Mariae ausgehenden Akt der exinanitio; zur letzteren rechnen sie auch die conceptio, sodaß ihnen nun auch die assumtio und conceptio — wenn auch nicht temporell, doch begrifflich — auseinanderfallen. (Vgl. Schneckenburger vom doppelten Stande Christi, in Zeller's theol. Jahrb. 1844, S. 225). Der Sohn Gottes hat nach der Lehre der lutherischen Dogmatiker nicht die Natur der unter den Folgen der Sünde stehenden Menschen angenommen, sondern ein ideales, normales, von dem historischen Zusammenhang mit Adam unberührtes aber an sich noch unpersönliches Menschenwesen mit sich zu persönlicher Einheit verbunden; und dies Menschenwesen, diese nat. hum. im concreten Sinn, welches durch die unio pers. mit der nat. div. vollends noch weiter über die übrige Menschheit hinausgerückt war, hat sich alsdann (wenn schon vom ersten Zeitmoment seiner Existenz an) des Gebrauches seiner majestas begeben, und ist auf die Stufe der unter die Folgen der Sünde geknechteten Menschheit herabgestiegen Schneckenb. l. c.: „Der empirische „oder historische Christus nach dem ganzen Verlauf seines Lebens von „der Empfängniß im Mutterschooße an ist wie einestheils Subjekt, so „anderntheils schon Produkt der Selbsterniedrigungsthätigkeit der „Gottmenschheit. Daß sich Christus, der incarnirte Logos, dem „Empfangenwerden in dem Schooße der Maria unterzog, um von „diesem Moment an sich zu einem empirisch menschlichen Lebenslauf „zu entwickeln, das ist bereits Folge des Willensentschlusses des „präexistirenden Gottmenschen." Wie widersinnig ist dies aber, sich den Logos als incarnirt und menschgeworden zu denken, ehe er menschlich empfangen ist, ehe er Fleisch und Blut wirklich an sich genommen hat.

Anm. 2. Die Selbstentäußerung der menschlichen Natur Christi wird von den meisten lutherischen Theologen als wirkliche exinanitio oder κένωσις von einer bloßen occultatio oder κρύψις unterschieden; man könne nämlich zwar wohl sagen, Christus habe den Besitz der div. maj. bloß verborgen, nicht aber: er habe den Gebrauch der maj. bloß verborgen; des Gebrauchs (der χρῆσις im Gegensatz zum Besitz, der κτῆσις) habe sich seine menschliche Natur entäußert. (Schmid §. 38. Anm. 4 u. 5. Hutt. red. §. 103, Anm. 3). Allein auch hier zeigt sich, wie die ganze Lehre in Widersprüche hineinführt. Bei Eigenschaften und Wesensbestimmtheiten läßt sich κτῆσις und χρῆσις nicht so trennen. Diese contrad. in adj. kommt aber daher, daß die lutherische Scholastik einerseits nicht zugeben kann, daß die menschliche Natur Christi im stat. exin. allwissend und allgegenwärtig gewesen sei; man durfte nicht sagen, die menschliche Natur sei



Digitized by Google

heimlich allwissend ꝛc. gewesen, habe es aber nur nicht merken lassen (also: die χρῆσις war nicht bloß eine heimliche, sondern Christus entsagte der χρῆσις); und daß die lutherische Scholastik doch andererseits (um der Ubiquitätslehre willen) das Theorem von der περιχώρησις, wonach die menschliche Natur Christi alle Proprietäten der göttlichen mitbesitzt, nicht will fallen lassen, also: die κτῆσις soll bleiben und nur verborgen sein. — — Wenn eine einzelne Schule lutherischer Theologen (Luk. Osiander, Thummius u. a.) eine bloße κρύψις, d. h. einen heimlichen Gebrauch (eine heimliche χρῆσις), und nicht eine κένωσις, der, Christi menschlicher Natur als κτῆσις zukommenden majestas lehrten, so war dies insofern consequenter, als hiebei eine κτῆσις noch denkbar war. Allein die wahre Menschheit Christi hörte dabei auf, und so entschieden sich die übrigen lutherischen Theologen gegen jene.

Anm. 3. Mit der κρύψις der κτῆσις in der lutherischen Lehre ist die reformirte Lehre von der occultatio majestatis divinae ja nicht zu verwechseln. Subjekt und Objekt sind verschieden. Nach reformirter Lehre verbirgt die persona divina, der ewige Sohn Gottes, seine divina majestas solange, als er in der unter den Folgen der Sünde stehenden Menschheit (forma servi) existirt. Denn die div. maj. ist mit der Menschheit als solcher an sich vereinbar, nur nicht mit der mit dem Accidens der mors behafteten Menschheit. Subjekt der occult. ist also die pers. divina, Objekt die der nat. div. zukommende majestas, d. h. die ihr widerfahren sollende Ehre. Die occult. selbst ist nicht ein Verbergen des Gebrauchs, auch nicht ein Verbergen des Besitzes, überhaupt kein aktives Verbergen und Unkenntlichmachen; sondern die occult. ist eine objektive und passive (nur mittelbar, nur in Folge eines Aktes Christi, nämlich seines Gehorsams, eingetretene) Verdunkelung oder Verhüllung; eine Nacht der contumelia, die mit der, der pers. div. zukommenden Ehre einen Contrast bildet, wobei aber die maj. div. doch in einzelnen Fällen (z. B. bei der Verklärung) durchbricht. — Hingegen nach lutherischer Lehre ist es die menschliche Natur, NB. als concretum gedacht, welche den Besitz der ihr nicht wesentlich, sondern durch die vermeintliche περιχώρησις zukommenden majestas, das heißt aber nicht der göttlichen Ehre, sondern der an die menschliche Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften verbirgt. Subjekt ist die menschliche Natur, die fälschlich als concretum gedacht ist. Objekt ist nicht die majestas, sondern die κτῆσις der majestas. Und die majestas selbst bezeichnet etwas anderes, als nach reformirter Lehre. Die κρύψις ist etwas anderes, nämlich ein Verbergen der göttlichen Proprie-

Digitized by Google

täten der menschlichen Natur gegenüber der menschlichen Erkenntniß, nicht eine objektive Verhüllung und somit Beeinträchtigung der Ehre der göttlichen Natur und Person im faktischen Wechselverhältniß zu den Menschen.

Anm. 4. Die lutherische Lehre von der exin. wird namentlich auf eine unrichtige (auch von Harleß als unrichtig erkannte) Exegese von Phil. 2, 6 ff. begründet. Subjekt ist Christus, aber mit dem Zusatz ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, der, als parallel mit dem nachherigen Zusatz ἐν σχήματι ἀνθρώπου εὑρόμενος, chronologisch zu fassen ist. „Als er noch in der Form Gottes existirte, so ꝛc.“ Subjekt ist also der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung. Statt dessen fassen die alten lutherischen Scholastiker den Menschgewordenen und zwar denselben nach seiner menschlichen Natur als Subjekt, und übersetzen ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων als Concessionssatz, und verstehen unter μορφὴ θεοῦ aller exegetischen Möglichkeit zum Trotz die der menschlichen Natur von Seiten der göttlichen mitgetheilte majestas! Sinn: Die menschliche Natur Christi, obwohl sie in der ihr mitgetheilten majestas (scil. im Besitz derselben) sich befand, wollte dieselbe doch nicht, wie eine eroberte Beute, vor den Menschen zur Schau tragen, sondern entäußerte sich, supple: nicht des Besitzes, sondern nur des Gebrauches derselben. — Ein abschreckendes Beispiel einer von der Dogmatik beherrschten Exegese! Dem Worte μ. θεοῦ wird ein ganz künstlicher, aus der lutherischen Scholastik stammender Begriff, der der majestas im Brenz'schen Sinn, untergeschoben. Welcher Leser des Philipperbriefs hätte bei μ. θ. an diesen Begriff denken können?!

## §. 416.

### Richtige Fassung der Lehre vom stat. duplex.

Wir haben nun die altkirchlichen Fassungen der Lehre vom stat. duplex formell und materiell einer Kritik unterworfen, und haben nun zu fragen, wie denn der ganze locus formell und materiell richtig zu disponiren und zu behandeln sei. Wir erinnern uns dreier Paare von Gegensätzen, die nicht confundirt werden dürfen. Der erste, der Gegensatz der von des menschgewordenen Jesus Willensbestimmung ausgehenden ταπείνωσις oder humiliatio unter das Leiden gegen

Digitized by Google

den dieser ταπείνωσις vorangehenden Zustand der Freiheit von Schmach — dieser erste Gegensatz hat dogmatisch keine selbständige Bedeutung mehr, die nicht schon im ersten Stück dieses Kapitels eruirt wäre. Dort sahen wir ja in concreto, wie sich Jesu Gehorsam gegen seinen Erlöserberuf allmählich ganz von selbst und mehr und mehr in eine ταπείνωσις unter das Leiden verwandelte. — Der zweite Gegensatz: der des Aktes der exinanitio zum Akte der exaltatio hat ebensowenig eine selbständige Bedeutung; denn der Akt der exin. ist schon im vorigen Kapitel bei der Menschwerdung mitbehandelt, und der Akt der exalt. bildet, wie wir §. 413 gesehen, nicht einmal einen reinen Gegensatz hiezu. Es bleibt uns nur der dritte Gegensatz als ein dogmatisch selbständiger übrig, der zwischen dem status humilis und dem status gloriosus. Dieser Gegensatz betrifft eine Veränderung, welche mit der von Christo angenommenen Menschennatur vorgegangen ist, seitdem er in ihr existirt, und zwar eine Veränderung, deren Subjekt der Vater war, wobei also Christus sich passiv verhielt, aber zugleich eine Veränderung, welche in Folge des Werkes und erlösenden Thuns Christi eintrat, welche also (ganz nach Phil. 2) für Christum den Charakter eines Lohnes, einer Krönung (Hebr. 2, 9) hatte. So gefaßt bildet nun dieser Gegensatz ein vollkommenes Seitenstück zu dem im ersten Stück dieses Kapitels behandelten Gegensatz. Dort betrachteten wir die normale Menschheit, resp. das was Jesus in seiner Menschheit mit freimenschlicher Selbstbestimmung that (die That der Hingabe in's Leiden mit inbegriffen), als den Faktor seines Erlösungswerkes; hier betrachten wir das, was Jesus in Folge jenes Thuns und dadurch vollbrachten Erlösungswerkes an seiner Menschheit erfuhr, nämlich die Verklärung derselben, als Folge seines Werkes. Wir haben also folgende Fragen zu stellen: 1) Wie war die menschliche Natur beschaffen, als der Sohn Gottes in dieselbe einging? Worin in concreto bestanden die Folgen der Sünde, die auch er an seiner Menschheit eo ipso zu tragen hatte? 2) Wie war die menschliche Natur beschaffen von dem Augenblick an, als dieselbe

in Folge des Erlösungswerkes Christi vom Vater in Christo als dem Erstling verklärt, d. h. von jenen Folgen der Sünde befreit war? 3) In welcher concreten Form erfolgte der Uebergang aus dem ersten status in den zweiten? Bei dieser dritten Frage ist dann dasjenige zu behandeln, was die alten Dogmatiker als gradus der beiden Stände angeben, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt. Denn daß die Bezeichnung gradus unpassend, haben wir §. 414 gesehen. Conceptio, natales, passio, mors verhalten sich nicht als je tiefere und tiefere Stufen der Erniedrigung; die conceptio fällt mit dem actus exinan. zusammen, fällt also vor den status humilitatis. Die Geburt ist gar keine Erniedrigung; Leiden und Tod gehören der ταπείνωσις an, von der wir hier nicht zu reden haben. Ebenso sind Auferstehung und Himmelfahrt nicht Grade der stets wachsenden Erhöhung, sondern Manifestationsformen der ein für allemal geschehenen Erhöhung. Wir haben diese Punkte: Tod, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt also allerdings zu betrachten, aber nicht als Grade der Erniedrigung und Erhöhung, sondern als Formen des Uebergangs aus dem stat. hum. in den stat. gloriosus.

Anm. Die alte Dogmatik zählt im stat. exin. verschiednerlei Grade, am besten noch Wendelin (1, 18, 3) mors, sepultura, descensus (wobei conceptio und nativitas glücklich weggelassen sind). Endemann: nativitas passio mors sepult. descens. Andre anders. Die Lutheraner rechnen auch die circumcisio als Unterwerfung unter das mosaische Gesetz zu den gradus exin. Als grad. exalt. werden allgemein die resurrect. ascensio und sessio genannt. Die Lutheraner rechnen den descensus zur exalt., wovon unten.

## §. 417.

### Der status humilis.

Welches die Folgen der Sünde für den sündigen Menschen seien, ist leicht zu sagen und im ersten Abschnitt dieses zweiten Haupttheiles §. 345 auch schon beantwortet. Nämlich A) die Trennung des Menschen von Gott, seinem

Digitized by Google

Lebenscentrum, ſomit α) die culpa, β) die macula. B) Die Trennung der mikrokosmiſchen Leiblichkeit vom individuellen Lebenscentrum, ſomit α) aktiv: die Emancipation der leiblich-pſychiſchen Triebe, β) paſſiv: die mors corporalis, welche, tief gefaßt, ſchon mit der Geburt anhebt. C) Die Trennung der makrokosmiſchen Leiblichkeit, d. h. der Natur, von der Menſchheit als ihrem Centrum, die amissio dominii. So leicht aber dies zu beſtimmen iſt, ſo ſchwierig iſt die Beantwortung der Frage, wieweit Chriſtus an dieſen Folgen der Sünde theilgenommen? Es leuchtet von ſelbſt ein, daß die macula bei ihm keine Stelle hatte, Hebr. 4, 15; ja auch die culpa kann als wirkliche culpa, als reatus, unmöglich bei Chriſto ſtattgehabt haben. Denn er hatte ſich ja eben von dem Vater nicht losgeriſſen. Er war ja normaler Menſch. Sein ganzes Erlöſungswerk hat ſchlechthin ſeine Freiheit von culpa zur Vorausſetzung. Er war „ein unſchuldiges und unbeflecktes Lamm“ 1. Petr. 1, 19 vgl. Hebr. 7, 26 auch Matth. 27, 4. Die Seite A fällt alſo bei Jeſu von vorneherein hinweg. Wenn er fremde Schuld getragen hat (nach §. 402 ff.) ſo kann dies nur in Folge einer von ſeinem Willen ausgehenden That geſchehen ſein, und nicht in Folge eines unwillkührlichen Zuſtandes, der ihm durch ſeine Geburt und durch ſein Seyn angehaftet hätte. Das Tragen fremder Schuld kann nur ein Moment ſeines opus redemtorium, nicht aber ein Moment des status humilis bilden. Die Seite C, die amissio dominii, kann auch nicht ohne weiteres ein Moment des status humilis gebildet haben. Denn obwohl Chriſtus im allgemeinen in die Naturordnung, wie ſie die durch die Sünde geſtörte iſt, hereintrat, ſo wiſſen wir doch aus §. 358, daß er dieſer depravirten Naturordnung gerade als der Wiederherſteller des dominium hominis, als der Wunderthätige, ja als das Wunder ſchlechthin, gegenübertrat; „als der Herr, der frei-ſchöpferiſch in ihr waltete, in Form der auf einzelne Fälle angewendeten Allmacht.“ Ja ſelbſt was die Seite B, die Trennung des mikrokosmiſchen ſeeliſch-leiblichen Lebens von ſeinem Centrum betrifft, ſo fand nur die eine Seite, das paſſive Erleiden des Todes, ſtatt, während die andre Seite,

Digitized by Google

die Emancipation der Triebe vom Willen, bei Jesu nach §. 352 nicht stattfand, der vielmehr eben in Folge der wunderbaren Empfängniß von der Disharmonie der Triebe frei, und auf den status integritatis, wie Adam vor dem Fall, zurückversetzt war. — Nehmen wir also nach dem bisherigen an, der stat. hum. habe das Tragen der Folgen der Sünde als Moment befaßt, so ergiebt sich uns immerhin die schwierige Frage: wie kömmt es dann, daß Christus nicht alle Folgen der Sünde trug? Zur Beantwortung derselben könnten wir etwa auf die Distinktion verfallen zwischen dem Zusammenhang, in dem jemand mit der Sünde steht in der Sphäre des makrokosmischen und mikrokosmischen Lebens. Wir könnten sagen: in seinem Mikrokosmus sei Jesus von der Sünde frei gewesen; soweit also irgend ein Mensch durch seine eigene Verschuldung an den Folgen der Sünde Theil nehme, soweit habe Christus diesen Folgen nicht unterlegen; soweit dagegen jemand durch seinen Zusammenhang mit dem Makrokosmus der Menschheit die Folgen der Sünde zu tragen habe, soweit habe auch Jesus sie zu tragen gehabt. Allein es leuchtet klar genug ein, daß mit dieser Distinktion nichts geholfen ist. Denn die Hauptfolge, die aus dem Zusammenhang eines Menschen mit dem Makrokosmus der Menschheit sich ergiebt, ist eben die macula selbst, von der doch Jesus frei gewesen. Wir müßten also auf Seiten des Zusammenhangs mit der makrokosmischen Menschheit erst wieder distinguiren, und sagen: Jesus sei auch hier von allem Bösen frei geblieben und habe nur das Uebel mit übernommen. Allein damit kehrt genau nur wieder die alte Frage zurück. Wie ist es denn eben möglich, daß bei einem Individuum, in welchem das seelisch-leibliche Leben in schönster Harmonie mit dem seelisch-geistigen Lebenscentrum steht, dasselbe seelisch-leibliche Leben der zerstörenden Gewalt der elementaren Einflüsse, resp. der Selbstzersetzung, preißgegeben sein soll? Und hat Jesus wirklich das Uebel mit übernommen, er, der doch der makrokosmischen Natur als Herr mit schöpferisch-allmächtiger Kraft gegenüberstand? — Es ist klar, daß wir uns nach einem besseren Prinzip zur Lösung dieser Frage umsehen müssen. Wir erinnern uns, was Jesu sittlichen Zustand

Digitized by Google

betrifft aus §. 355 u. a., daß in ihm, wie er von Geburt war, ein auf den status integritatis zurückverſetzter Menſch vorhanden war, d. h. ein Menſch, dem nicht das non posse peccare, ſondern nur das posse non peccare zukam. Sein pſychiſch-phyſiſcher Zuſtand wird nun offenbar ſeinem pſychiſch-pneumatiſch-ſittlichen Zuſtand analog geweſen ſein. Seine Menſchennatur wird nicht die unter die poſitiven Folgen der Sünde geknechtete, ſondern wird eine der Menſchennatur Adams vor dem Falle analoge geweſen ſein. Daß hiemit unſer ganzer bisheriger Begriff des status humilis als des Standes der unter den Folgen der Sünde ſtehenden Menſchennatur aufgegeben zu werden ſcheint, ſoll uns vor der Hand nicht anfechten. Dieſer Schein wird ſeinerzeit aufgehoben werden. Fürerſt überzeugen wir uns, daß die concrete Schilderung des Zuſtandes Jeſu in ſeiner Niedrigkeit, wie ſie uns aus der h. Schrift bereits bekannt iſt, vollſtändig zu dieſer Definition des status humilis als der Exiſtenz in der dem Stand Adams vor dem Falle homogenen Menſchennatur paßt. — Was nämlich erſtlich das Verhältniß des Menſchen zu Gotte als ſeinem ewigen Lebensquell betrifft, ſo war bei Adam vor dem Falle dies Verhältniß noch unalterirt, aber auch noch entwicklungsbedürftig. Ebenſo war Jeſus frei von macula und reatus, ebenſo war bei Jeſu die Sündloſigkeit entwicklungsbedürftig, d. h. ſie mußte nach §. 410 und 411 durch das Beſtehen wiederholter Verſuchungen ſich zu einer bewußten erheben. Ein Unterſchied zwiſchen dem erſten und zweiten Adam tritt erſt durch die verſchiedene Art ein, wie beide ſich entſcheiden, alſo erſt durch ihr Thun; der Zuſtand beider als gegebener iſt der gleiche. Was ſodann zweitens das Verhältniß der makrokosmiſchen Natur zum Menſchen als dem Centrum des Makrokosmus betrifft, ſo beſaß Adam vor dem Falle das dominium, aber das dominium über die noch unverklärte, der Verklärung einſtweilen nur fähige Natur; und hätte er ſich normal entwickelt, ſo würde mit ihm und unter ſeinem dominium ſich auch die Natur — wir wiſſen nicht auf welchen Stufen — in normalem Fortſchritt zu jener

Digitized by Google

Verklärung entwickelt haben, wo alle Leiblichkeit reines Organ der Persönlichkeit und des Geistes ist, zu jener Verklärung, wie sie dereinst im neuen Himmel und der neuen Erde sein wird. Genau ebenso besaß Jesus im status humilis das dominium über die noch nicht verklärte, auf dem choischen Standpunkte zurückgebliebene Natur, und sein dominium äußerte sich, ganz analog wie es bei Adam gewesen wäre, so, daß er, in dem Maaße, als er sich zu bewußtem Gehorsam entwickelte, nun auch verklärend auf die Natur einzuwirken begann und beginnen durfte (daher seine Wunderthätigkeit erst nach der bestandenen Versuchung, mit seiner Amtsthätigkeit begann). Was endlich drittens das Verhältniß der mikrokosmischen Leiblichkeit zum seelischen Lebenscentrum betrifft, so wissen wir aus §. 258 und §. 318, daß bei Adam vor dem Fall zwar die Harmonie zwischen beiden noch nicht positiv gestört, daß aber der Möglichkeit einer solchen Störung auch noch nicht vorgebaut war. Der Leib war noch ein psychischer, choischer, materieller, anatomischer, noch der Speise bedürftig; er trug den Lebensquell noch nicht rein in sich, in der Seele, sondern war noch an die makrokosmische Natur angewiesen und von ihr abhängig. Es war die Möglichkeit da, daß, wenn Adam sich normal entwickelte, sein Leib ohne Tod auf eine höhere Stufe verklärt werden konnte; es war aber auch die umgekehrte Möglichkeit da, daß, wenn Adam sich abnorm entwickelte, sein Leib sich vom mikrokosmischen Centrum losriß, und dem Kampfe mit der makrokosmischen Natur überlassen blieb. Kurz er besaß keine immunitas a morte absoluta. Ebenso erscheint uns der Leib Christi. Er trägt keineswegs, wie der Leib eines Sünders, den Todeskeim in sich, in Störung der Triebe, Krankheit u. dgl. (vgl. Joh. 10, 18), wir müssen uns vielmehr, gemäß der pleromatischen Natur der Menschheit Jesu (§. 356) Jesu Leib als durchaus harmonisch und somit als der Anlage nach gesund, als frei von innern Krankheitskeimen, als mit absolutem Breitegrad der Gesundheit ausgerüstet (wo kein Organ vor dem andern reizbar ist) denken (denn eine pleromatische Begabung ist ohne analoge körperliche Vollkommenheit nicht denkbar). Aber Jesu Leib

Digitized by Google

war ein choischer, wie Adams Leib vor dem Fall, der Speise bedürftig, hungernd, dürstend, athmend, somit von der Natur abhängig; und sowenig Jesus einen inneren Krankheits- und Todeskeim in sich trug, der ihn von selbst dem Tode würde preißgegeben haben, so ganz entschieden fand doch statt a) die Möglichkeit, im Fall er sich sittlich abnorm entwickelt hätte, alsdann wie Adam dem Tode zu verfallen, b) die Möglichkeit, von außen her, sowohl durch schädliche Natureinflüsse zu erkranken (wobei freilich die gesunde Kraft des Organismus die Krankheit sicher überwunden hätte), als durch gewaltsame (mechanische) Zerstörung seines Leibes zu sterben (welcher letztere Fall wirklich eintrat). Daß dieser letztere Fall eintrat, war seine freie That (im Sinn von §. 411 und Joh. 10, 18, nämlich sofern er durch seine Treue gegen den Vater dem von seinen Feinden her drohenden Leiden nicht auswich), außerdem (wenn diese That nicht nothwendig gewesen wäre, d. h. wenn man sich die Nothwendigkeit der Erlösung hinweg und Jesum als bloßen Gottmenschen gekommen denkt, resp. wenn Adam nicht gefallen wäre) würde Jesu Leiblichkeit ohne weiteres, d. h. ohne den Tod von außen her zu erleiden, verklärt worden sein. — Wir sehen also, daß der status humilis wirklich in nichts andrem als in der Zurückführung auf den Zustand Adams vor dem Fall bestand; und es war sonach mit dem stat. hum. noch kein faktisches Erdulden der positiven Folgen der Sünde, sondern nur die Möglichkeit des Erduldens derselben gegeben. Das Erdulden selbst trat erst durch positive Willensentscheidungen Jesu, der lieber verfolgt werden als dem Plan des Vaters untreu werden wollte, ein. — Hienach scheint es nun, als müßten wir unsre frühere Definition des stat. hum. als des Standes der unter die Folgen der Sünde geknechteten Menschennatur, fallen lassen. Allein es scheint nur so. Wir erinnern uns ja, daß nach §. 318 Gott nach geschehenem Sündenfalle die menschliche Natur überhaupt nicht positiv zerstört, sondern lediglich ihr selbst und der im Fall einer Trennung von Gott unausbleiblichen innern Disharmonisirung überlassen hat. Der Leib des Menschen ist

Digitized by Google

also nach dem Falle seiner Natur nach derselbe geblieben, der er vorher war, und nur accidentell sind alle diejenigen Folgen eingetreten, welche bei einer solchen naturatio im Falle des Sündenfalles unausbleiblich eintreten mußten. Ebenso ist die makrokosmische Natur dieselbe geblieben, nur ging sie fortan ihre eignen Wege (jedoch nach einem Gesetze, das zuvor schon in ihr lag, vergl. §. 308). Dieses bloße Bleiben der mikrokosmischen und makrokosmischen Natur auf dem Stande der Unverklärtheit; dieser bloße Nichteintritt der Verklärung, aus dem dann die positiven Folgen der Sünde von selbst hervorgegangen sind, ist nun offenbar selbst schon eine Folge des Sündenfalles, wenn auch eine negative. Und insofern nun Christus in seinem stat. humilis auf dem Stand der Menschennatur, wie sie vor dem Falle war, sich befand, so befand er sich allerdings auf dem Stande der unter den Folgen der Sünde stehenden, d. h. in Folge des Sündenfalls von der Verklärung zurückgehaltenen Menschennatur. Sein status humilis involvirt also zweierlei: 1) daß er die negative Folge des Sündenfalls, das Nochnichteingetretenseyn der Verklärung, trug, und hiedurch 2) sich in der Möglichkeit befand, die positiven Folgen der Sünde: Haß, Verfolgung, Leiden, Tod, an sich zu erfahren. Daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wurde, daß er auch die positiven Folgen der Sünde trug, dies steht natürlich fest; aber diese trug er nicht in Folge des stat. hum. (des Zustands, in den er sich durch seine Menschwerdung versetzt hatte), sondern in Folge seiner Willensentscheidung als Mensch; daß er sich dem Leiden hingab, das Leiden dem Ungehorsam vorzog, dies bildet kein Moment des status humilis, sondern gehört zu seinem opus, und zwar zum officium sacerdotale (nach §. 401 ff.).

Anm. 1. Zu diesem opus Christi gehört wesentlich auch, daß er sein dominium über die Natur, seine Wunderkraft, freiwillig nicht für sich, sondern nur für andre, nicht zur Befreiung seiner vom Leiden, angewendet hat. Mtth. 26, 53 vgl. Matth. 4, 4 und 7. Daher er trotzdem, daß er das dominium über die Natur besaß, doch

Digitized by Google

— freiwillig — die sogenannte mors afflictionum, d. h. die Trennung der Natur vom Menschen, erduldete (nach §. 402).

Anm. 2. Als scholastisch oder abstrus verschrieen ist jene Frage, die vom sechsten Jahrhundert an die alexandrinische Kirche bewegte (vgl. oben §. 370): ob Christi Leib im stat. hum sterblich gewesen sei oder nicht (d. h. ob er ohne gewaltsamen Tod gleichwohl gestorben wäre). Damals freilich kam man auf diese Frage von einem ganz falschen Punkte aus, nämlich von der Frage nach der Homousie des Leibes Christi mit unsern Leibern aus, und zwar eben darum, weil man den status der Unverklärtheit von dem der Verklärtheit überhaupt nicht klar unterschied. — An sich betrachtet ist die Frage aber nichts weniger als abstrus. Es handelt sich nicht darum, nach einer Möglichkeit zu fragen, die nie zur Wirklichkeit geworden — wiewohl selbst solche Fragen oft unumgänglich werden können (man denke an die Frage: was geschehen sein würde, wenn Adam nicht gefallen wäre) — sondern es handelt sich hier um die wirkliche Beschaffenheit des Leibes Christi, wie er vor der Auferstehung war. Es ist die höchst wichtige, wesentliche Frage, ob die schriftmäßige Vorstellung von Jesu überhaupt vollziehbar sei, oder an unauflöslichen Widersprüchen leide. Gerade in Betreff dieser Frage scheint dies der Fall zu sein. Sagt man, Jesus würde, auch wenn er nicht getödtet worden wäre, doch gestorben sein, so giebt man damit eine innere Disharmonie und Emanzipation der Leiblichkeit zu, die ohne Rücksicht auf das sittliche Gebiet nicht denkbar ist. Sagt man, Jesu Leib war an sich unsterblich, so begreift man nicht, wie ein an sich unsterblicher Leib rein von außen her zum Tode gebracht werden, noch auch, wie ein von außen her tödtbarer Leib an sich unsterblich sein könne. Die richtige Lösung ist im §. gegeben. Man hat zweierlei Begriff von Sterblichkeit zu unterscheiden: a) die non immunitas a morte (§. 258), b) diejenige „Sterblichkeit," die, tiefer gefaßt, vielmehr schon der Tod selber ist (§. 318), das Sterbenmüssen, das Insichtragen des Todeskeimes. Die Sterblichkeit im ersteren Sinne kömmt jedem Menschen zu, der einen unverklärten, d. h. von der äußern Natur abhängigen, noch der Speise, des Trankes, Schlafes, Athems bedürftigen, aus materiellen Einzelorganen bestehenden Leib hat (also dem Menschen schon vor dem Sündenfalle). Sie besteht darin, daß, wenn α) die Bedingungen von außen (Speise, Trank, Luft) fehlen, oder wenn β) eine gewaltsame, mechanische und zwar eine letale Zerstörung einzelner Organe von außen her erfolgt [oder wenn γ) dies Leibesleben fort und fort ohne Eintritt einer Verklärung sich selbst bis zur Aufreibung überlassen

Digitized by Google

bleibe), der Tod eintreten muß. Diese Sterblichkeit schreiben wir dem Leibe Christi zu. Sein Leib war materiell, d. h. noch bedingt durch Aeußeres. Die Sterblichkeit im zweiten Sinne dagegen kömmt demjenigen zu, in welchem die innere Harmonie der Organe (durch den Einfluß der Seele, durch unharmonische, sündliche Ueberreizung einzelner Organe) gestört ist, sodaß das eine Organ irritabler und darum schwächer ist, als andre, und sich von innen heraus krankhafte Zustände bilden müssen, welche dann, sobald noch schädliche Einflüsse von außen damit zusammentreffen, zu Krankheiten führen, die von dem einseitig starken, d. h. einseitig schwachen Organismus am Ende nicht mehr überwunden werden können. Dieses Sterbenmüssen, dieses Insichtragen der Faktoren des Todes kam Christo nicht zu. [Fragen wir also: was wäre geschehen, wenn er nicht am Kreuze gestorben wäre? α) Lassen wir die Voraussetzung, daß er vom Vater zum Versöhner berufen war, bestehen, so wäre sein Nichtgekreuzigtwerden eine Folge von Ungehorsam also Fall gewesen, und er wäre dem Tode verfallen, wie der erste Adam. β) Denken wir aber mit seinem Tode auch seinen Versöhnerberuf hinweg (freilich eine irrationale Suppositon, da er alsdann nicht nöthig gehabt hätte, in unverklärtem Leibe Mensch zu werden), so hätte er fortgelebt, aber freilich gealtert, so gut als er bis zu seinem 33sten Jahre alterte, und es hätte eine Zeit eintreten müssen, wo der Vater ihn hätte verklären müssen (widrigenfalls Aufreibung der Lebenskraft eingetreten wäre, aber daß der Vater ihn ceteris paribus nicht verklärt hätte, wäre wieder eine irrationelle Vorstellung)]. Den Tod trug er nimmermehr in sich.

Anm. 3. Engverwandt mit der Frage nach der Sterblichkeit Jesu ist die nach seiner Gesundheit. War er ungesund, so war dies ein Fehler in seiner Organisation, der ohne Rückwirkung auf seine geistig-sittliche Entwicklung gar nicht denkbar ist. War er gesund, d. h. krankheitlos, so hat er eine ganze Reihe von Folgen der Sünde, die wir zu tragen haben, weder für noch mit uns getragen; hat von allen den Schmerzen, die wir in unsern Krankheiten empfinden, nichts empfunden, was ganz gegen Hebr. 4, 15 (πεπειρασμένον κατὰ πάντα) wäre. Die Lösung des Dilemma ergiebt sich hier wieder durch eine Unterscheidung zweier Begriffe, die in der neueren Medicin zu den bekanntesten Dingen gehört. Die Medicin unterscheidet zweierlei Gesundheit, α) Gesundheit dem Breitengrade nach und β) Gesundheit dem Höhengrade nach. Vollkommen gesund im ersteren Sinn würde man denjenigen nennen, der zu keiner Krankheit oder Kränklichkeit eine Disposition in sich trüge, bei dem also eine vollkommene har-

Digitized by Google

monische Ausbildung aller Organe stattfände (der nicht nervös, nicht vollblütig, nicht hektisch ꝛc. wäre). Den Gegensatz dazu bildet der geringere Breitengrad der Gesundheit, was aber noch keineswegs identisch mit Krankheit ist. Es kann einer eine Disposition z. B. zu Leberleiden in sich tragen, die vielleicht erst spät sich entwickelt, und wobei dermalen seine Leber wie alle übrigen Organe in vollkommen normaler Funktion sein kann. — Gesund im andern Sinn, und zwar vollkommen gesund ist eben der, dessen Organe sämmtlich dermalen in normaler Funktion begriffen sind. Den Gegensatz dazu bildet die Krankheit, die bestimmte, temporär vorhandne Abnormität im Zustand oder in der Thätigkeit eines oder mehrerer Organe. — Nun merke man wohl: aa) Auch bei einem im ersteren Sinn nicht vollkommen Gesunden ist Gesundheit im zweiten Sinn, d. h. temporäre (Jahre und Jahrzehente lange) normale Funktion der Organe denkbar. (Ein hektisch gebauter Mensch kann alt werden). bb) Auch bei einem im ersteren Sinn vollkommen Gesunden ist ein Mangel der Gesundheit im zweiten Sinn, also der Eintritt einer Krankheit, denkbar, nämlich durch Einfluß von außen her (durch Erkältung, Verwundung, Vergiftung), ja auch durch die eigene Entwicklung. Je höher aber die Breitengrade der Gesundheit, desto leichter wird die Krankheit überwunden werden; je geringer die Breitengrade, desto schwieriger. Tödliches Leiden tritt nur ein, entweder durch letale Verletzung (des Hirns, Magens, Herzens, Rückenmarks) oder durch Zusammentreffen einer Krankheit mit einer Schwäche. — Jesu schreiben wir nun natürlich nur die Gesundheit im ersteren Sinne zu, womit also Krankheiten (z. B. Entwicklungskrankheiten in der Kindheit) ganz wohl vereinbar gedacht werden können. —

## §. 418.

### Der status gloriosus.

Da die den status humilis constituirenden Folgen des Sündenfalls nach §. 417 durchaus keine positiven Folgen, namentlich keine positiven Destruktionen der menschlichen Natur sind, sondern nur im abnormen Zurückgebliebenseyn auf dem Stande der Unverklärtheit, und somit in der Möglichkeit des Erleidens positiver Folgen (d. h. Thaten) der Sünde bestehen: so kann die Antwort auf die Frage: worin der status gloriosus bestehe, nicht etwa via negationis,

Digitized by Google

d. h. durch bloßes Wegstreichen oder Abziehen der den status humilis charakterisirenden Momente gewonnen werden. Wir würden vielmehr auf diesem Wege nur zwei ganz leere Bestimmungen gewinnen: a) der stat. gloriosus bestehe in einem Zustande der Menschennatur, wo dieselbe nicht mehr in der Unverklärtheit stehe — das heißt also: in der Verklärung; allein worin diese bestehe, wollen wir ja wissen — b) der stat. glor. bestehe in einem Zustand, wo die Möglichkeit, die positiven Folgen der Sünde leidend an sich zu erfahren, aufgehört hat (vgl. Röm. 6, 9 f.), allein dies ist auch nur ein rein negatives Moment. Die substantielle Beschaffenheit der verklärten Menschennatur, wie Christus (nach 1. Cor. 15, 42—49) sie von seiner Auferstehung an hatte, können wir nur aus den Andeutungen der Auferstehungsgeschichte selber entnehmen, die jedoch natürlich keine begriffliche Beschreibung enthalten, sondern uns nur in den Stand setzen, durch Limitationen nach der einen und der andern Seite hin eine annähernde Bestimmung zu gewinnen. — Was nun erstlich das Verhältniß des Menschen zu Gott als seinem Lebenscentrum betrifft, so versteht es sich von selbst, daß Christus, nachdem er die Spitze aller Versuchung überwunden, den Kampf vollendet (Joh. 19, 30 τετέλεσται) und sich treu bis in den Tod erwiesen hatte (Hebr. 3, 5; Offenb. 1, 5), sofort aus dem stat. integritatis, dem posse non peccare, in den status confirmationis, in das non posse peccare, überging, was der Hebräerbrief cp. 5, 9 mit dem Worte τελειωθείς ausdrückt, und welches τελειωθῆναι er dem μανθάνειν τὴν ὑπακοήν v. 8 ausdrücklich entgegenstellt. Was sodann das Verhältniß des Menschen zur makrokosmischen Leiblichkeit oder Natur betrifft, so kömmt Christo das dominium nach der Auferstehung solange noch, als es eine unverklärte Natur giebt, d. h. bis zur συντέλεια τῶν αἰώνων, noch in derselben Form wie vor seiner Auferstehung zu, nämlich in der Form des Wunders, d. h. als Kraft, die Natur verklären zu können. Die durch seine Apostel verrichteten Wunder geschehen in seinem Namen und in seiner Kraft (Apsche. 3, 6). Wenn die



Digitized by Google

Welt reif ist, wird Christus diese Verklärungskraft auf das Weltganze anwenden, und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen (Apoc. 21, 1) d. h. die verklärte Natur aus dem Todeskampfe der unverklärten (Apoc. 20, 11 οὗ ἀπὸ τοῦ προσώπου ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός) hervorgehen lassen, zu welcher Verklärung der Natur die Auferweckung der Todten (Apoc. 20, 12) wesentlich hinzugehört. — Was aber drittens das Verhältniß der mikrokosmischen Leiblichkeit zum seelischen Centrum betrifft, also speziell die Natur des verklärten Leibes, in welchem Christus auferstand (1. Cor. 15, 42—48), gen Himmel fuhr (Mk. 16, 19; Luk. 24, 51; Apsche. 1, 9) und einst sichtbar zum Gericht wiederkommen wird (Apsche. 1, 11; 1. Thess. 4, 16; Matth. 24, 30; Apoc. 1, 7), so thun sich hier nicht ganz leichte Fragen auf. Die Auferstehungsgeschichte, an die wir uns natürlich zunächst zu halten haben, giebt uns zwei scheinbar widersprechende Reihen von Datis über Christi verklärten Leib. Auf der einen Seite lesen wir, daß der Auferstandene plötzlich unter den Jüngern erschien, ohne auf natürliche gewöhnliche Weise herbeigekommen oder hereingegangen zu sein, Joh. 20, 14 am Morgen des Ostersonntags bei Maria Magdalena; Luk. 24, 36 und Joh. 20, 19 am Abend da die Jünger bei verschlossenen Thüren versammelt waren, sodaß denn auch seine Erscheinung den Eindruck auf sie machte, als sei er ein Gespenst (Luk. 24, 36). Diesen Stellen zufolge sieht es so aus, als sei sein verklärter Leib nur ein Sichtbarwerden der Seele gewesen; als habe seine Seele die Kraft besessen, sich momentan, wann sie wollte, und wo sie wollte, und auf wie lange sie wollte, sichtbar zu machen und mit Stoff zu umkleiden, und diesen Stoff alsdann wieder abzulegen. Hienach käme α) dem Auferstandenen ein eigentlicher Leib überhaupt nicht zu, sondern nur eine Kraft der Verleiblichung; β) sein verklärter Leib wäre nicht ein Naturorganismus gewesen, sondern eine Erscheinungsform der Seele; γ) mithin fiele das Moment der Stetigkeit und Continuirlichkeit seines Leibes und Leibeslebens hinweg. — Allein in direktem Widerstreit mit einer solchen Folgerung wird vor allem der auferstandene Leib

Digitized by Google

als identisch mit dem begrabenen Leibe betrachtet. Die heil. Schrift sagt nicht, der begrabene Leib sei verwest, und Jesu Seele habe sich mit einem immateriellen, schlechthin neuen Leibe umkleidet; sondern sie legt vielmehr alles Gewicht darauf, daß das Grab leer, der begrabene Leib hervorgegangen sei (Mtth. 28, 5 u. par.); sie lehrt, daß der auferstandene Leib identisch sei mit dem begrabenen, und durch Verwandlung aus demselben entstanden sei; ja daß die Leiber derer, die die Wiederkunft Christi erleben würden, ebenso verwandelt werden würden (1. Cor. 15, 51—52), und diese Verwandlung des unverklärten Leibes in einen verklärten wird (1. Cor. 15, 53; 2. Cor. 5, 2 und 4) nicht als ein Abstreifen und Ausziehen der Materie, sondern gerade umgekehrt als ein Ueberkleidetwerden (ἐνδύσασθαι, ἐπενδύσασθαι) der an sich verweslichen Materie (des φθαρτὸν τοῦτο 1. Cor. 15, 53) mit ἀφθαρσία und ἀθανασία, mit höherer Kraft, beschrieben. Das Materielle soll eine neue Kraft empfangen und dadurch potenzirt werden. Der verklärte Leib Christi war hienach ein wirklicher Leib, der sein stetiges, selbständiges Leibesleben führte. So negirt denn der Auferstandene selbst aufs ausdrücklichste die Meinung, daß er ein Gespenst, eine bloße momentane Versichtbarlichung der Seele sei (Luk. 24, 39) und zwar setzt er dieser falschen Meinung die bestimmte Aussage gegenüber, daß er Fleisch und Bein sei; ja er erweist seinen Leib als materiellen in doppelter, passiver und aktiver Weise; in passiver, indem er sich betasten läßt (Matth. 28, 9; Joh. 20, 27), in aktiver, indem er Speise genießt (Luk. 24, 43; vgl. Joh. 21, 5 ff.). Auch noch durch einen anderen Umstand wird dies bestätigt. Eine gespenstische Erscheinung einer Seele setzt bei dem, der die Erscheinung sieht, eine subjektive Empfänglichkeit, einen Rapport mit dem Erscheinenden, voraus; daher die bekannte Erfahrung aus dem Bereiche des Magnetismus und Hellsehens und Geistersehens überhaupt, daß die eine Person den Geist sieht, während er den andern daneben stehenden Personen unsichtbar bleibt. Bei dem auferstandenen Christus ist dies gerade umgekehrt. Weitentfernt, daß sein Gesehenwerden durch einen geistigen Rapport vermittelt wäre,



Digitized by Google

ist er, sowohl der Maria Magdalena als den Jüngern von Emmaus und den sieben Jüngern am galiläischen See, als ein materiell leibliches objektives Wesen früher sichtbar, ehe ihr subjektives Auge geöffnet wird, ehe in ihnen die subjektive Fähigkeit, ihn zu erkennen, geweckt wird (Joh. 20, 14 ff.; Luk. 24, 16 und 31; Joh. 21, 4 und 7). Endlich wird die Stetigkeit und continuirliche Fortdauer seines verklärten Leibes deutlich genug ausgesprochen, wenn es (Apsche 1, 11) heißt, er werde so zum Gericht wiederkommen, wie er gen Himmel gefahren sei, und wenn Apoc. 1, 7 sogar gesagt wird, daß alsdann auch seine Wundenmahle noch allen Geschlechtern der Erde sichtbar werden würden, ganz so, wie es nach der Auferstehung Joh. 20, 27 heißt, daß sie dem Thomas sichtbar wurden. — Es entsteht nun die Frage; Wie sind diese beiden Reihen von Stellen zu vereinigen? — Zwei Hauptansichten sind zu unterscheiden. Die eine Ansicht will die zweite Reihe auf die erste reduciren. Sie behauptet, daß Jesu verklärter Leib an sich immateriell gewesen (womit sich dann häufig auch die §. 389 schon widerlegte ubiquistische Ansicht von der Unräumlichkeit des Leibes Christi verband) und daß Jesus nach seiner Auferstehung nur aus nothwendiger Herablassung zu dem Sehvermögen des unverklärten Menschenleibes seiner Jünger, welche den verklärten Leib in seiner Reinheit nicht hätten sehen können, momentan und temporär sich mit Stoff, mit Fleisch und Bein, umkleidet und gegessen, dann aber, so oft er verschwand, diesen Stoff jedesmal wieder abgelegt habe. Ebenso werde er beim Weltgericht, um den unverklärten Augen der Menschen sichtbar zu werden, sich wieder temporär mit Stoff umkleiden, denselben alsdann aber ebenfalls wieder ablegen. Gegen diese Ansicht entscheidet nun in erster Linie schon die einzige Stelle Luk. 24, 39, wo Christus so ausdrücklich sagt, er sei kein Geist; denn ein Geist habe nicht Fleisch und Bein. Nach jener Ansicht wäre ja der Auferstandene für gewöhnlich doch bloß ein Geist ohne Fleisch und Bein gewesen. Jesus hätte dann seine Jünger durch jenes Wort geradezu irre geführt. Er hätte, wenn jene Ansicht richtig wäre, statt dessen vielmehr sagen müssen: „Ein Geist

Digitized by Google

kann nicht Fleisch und Bein annehmen." Wenn man sich nun aber für jene Ansicht auf 1. Cor. 15, 44 beruht, wo der verklärte Leib ein σῶμα πνευματικόν genannt werde, so ist diese Berufung ganz unstichhaltig. Denn daß mit πνευματικόν dort nicht der Stoff, woraus der verklärte Leib besteht, angegeben werden solle, geht deutlich daraus hervor, daß der unverklärte Leib in dem nämlichen Verse als σῶμα ψυχικόν bezeichnet wird. Nun besteht doch wahrlich der unverklärte Leib nicht aus seelischem, sondern aus materiellem Stoff. Ψυχικὸν und πνευματικόν will also dort nicht den Stoff der beiden Arten von Leiblichkeit angeben, sondern wird V. 45 deutlich genug erklärt durch die Worte: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Das letzte Resultat der Erschaffung Adams war das Vorhandensein eines psychischen Lebens, woraus sich das geistliche Leben erst entwickeln sollte; das letzte Resultat der Vollendung Christi ist das vollendete geistliche Leben. Demgemäß ist der unverklärte Leib ein solcher, wie er zur Entwicklung aus dem stat. integr. in den stat. confirm. diente, der verklärte aber ein solcher, wie er dem stat. confirm. dient. Mehr liegt in jenen Ausdrücken nicht. Stofflich sind beide, der unverklärte, wie der verklärte Leib. Gerade aus dem Begriff des Leibes als solchen ergiebt sich aber die prinzipielle Widerlegung jener Ansicht, und es zeigt sich, daß, während eine Reduktion der zweiten Reihe von Stellen auf die erste unmöglich ist, sich die Aussagen dieser ersten ganz trefflich auf den Sinn jener zweiten reduciren lassen. Aller Leib (der lebendige nämlich im Gegensatz zum Leichnam), ist ein Ineinanderspiel von Seele und Stoff. Wesentlich am Leibe ist allerdings nicht der Stoff, dieser ist wechselnd (erneuert sich in zehn Jahren völlig), sondern die seelische, Leib-bildende, d. h. Stoff-beherrschende und unterwerfende Kraft, d. i. eben die Seele selbst; sie, die beim Wechsel des chemischen Stoffes doch die Gleichheit des geistigen Gepräges (der Gestalt und Züge) erhält. Aber diese Kraft als solche, obwohl das Wesentliche am Leibe, ist doch nicht der Leib selbst. Sondern der Leib selbst ist der durch diese Kraft unterworfene d. h. orga-

Digitized by Google

niſirte Stoff qua organiſirter, in ſeinen lebendigen Quellen. Der Leib iſt der dem Makrokosmus der Natur abgerungene Stoff, ſofern er (durch ſein Beſeeltſein) zu einer Natureinheit ſomit zu höherer Natur (zum Mikrokosmus) geworden, und eben durch dieſes Gehaltenſein in der Natureinheit (durch das animari, Belebtſein) vor dem Zurückſinken zum bloßen Stoff (Verweſen) bewahrt und als ſtets bewegter Springquell erhalten bleibt*). Indem nun der Leib der makrokosmiſchen Natur gegenüber als Selbſtändiges erhalten wird durch ſein Beſeeltſein, ſteht er doch eben in dieſer Gegenſätzlichkeit zugleich wieder in einem Verhältniß zur makrokosmiſchen Natur; denn aus ihr ergänzt und erneut er ſich ja fortwährend. Alles bishergeſagte gilt nun vom Leib ſchlechthin, nicht bloß vom unverklärten, ſondern auch vom verklärten. Auch der verklärte Leib iſt Naturorganismus, der als beſiegter, d. h. organiſirter und beſeelter Stoff durch das ihn beſeelende in Spannung gegen die makrokosmiſche Leiblichkeit erhalten wird. (Nur wird die makrokosmiſche Leiblichkeit oder Natur, welche dereinſt die eigentliche Sphäre für den verklärten Leib bilden wird, eine andre ſein, als die jetzige Sphäre des unverklärten; dort iſt es nämlich nach Apoc. 20, f. die verklärte Natur, in der und aus der der verklärte Leib ſeinen Stoff zieht). Eine bloße Verſichtbarlichung der Seele als ſolcher dagegen iſt nicht Leib, ſondern Geſpenſt. Der Leib hat ſeine Exiſtenz nicht in der Viſion, ſondern im Leben (Belebtſein und ſein Leben fortſetzen). Der Unterſchied zwiſchen verklärtem und unverklärtem Leib kann alſo nur und allein darin liegen, daß beim unverklärten Leib der Stoff von der Kraft nur relativ überwunden

*) Im Körper iſt kein Atom, das nur einen Augenblick unbewegt wäre. (Selbſt die Knochen ſind in ſtetem Reproduktionsproceß begriffen). Nur iſt die Bewegung nicht eine mechaniſche, wie beim Springbrunnen, ſondern eine organiſche, nicht ein bloßes Bewegen der ſtofflichen Maſſe, ſondern ein Verwandeln, Verändern, Verharrſchen des Stoffs durch das Leben.

Digitized by Google

und beherrscht wird, sodaß die beseelende leibbildende Kraft nicht bloß überhaupt eines Stoffes, sondern auch der Beihülfe der makrokosmischen Natur zur Aneignung des Stoffes (z. B. der Speise, des Trankes, der und jener elementarischen Einflüsse) bedarf, somit im Leibbilden abhängig ist von der äußeren Natur; während beim verklärten Leib die beseelende und leibbildende Kraft den Stoff, dessen sie bedarf, mit souverainer Autonomie sich zu unterwerfen und gegen alle äußeren Natureinflüsse zu behaupten vermag. Dort also: Abhängigkeit der mikrokosmischen Leiblichkeit von der makrokosmischen; hier: Herrschaft der mikrokosmischen Leiblichkeit über die makrokosmische. (Daher bedarf der verklärte Leib nicht einmal einer verklärten Naturumgebung. Christi verklärter Leib vermochte sich auch in der noch unverklärten irdischen Umgebung zu behaupten). Hieraus folgt von selbst ein zweiter Unterschied. Ist nämlich der mikrokosmische Leib allein von der ihn belebenden Seele abhängig, und nicht nebenbei noch von der makrokosmischen Natur, so ist er von selbst auch der Seele völlig unterthan*), und die Seele ist nicht, was ihren Leib betrifft, vom Makrokosmus abhängig; der Leib ist nicht dem Kampfe mit den Elementen preißgegeben. Somit bildet das Leibesleben nicht mehr eine Macht der Seele gegenüber, nicht mehr ein Selbständiges, Fremdes. Zuvor war der Leib der Natur gegenüber abhängig, der Seele gegenüber selbständig; nun ist er der Seele gegenüber abhängig, der Natur gegenüber selbständig. Er trägt den Quell seines Seyns und Bestehens rein in sich, nämlich in der ihn beseelenden Seele. (Er hat z. B. die Kraft, Speise zu assimiliren, — Luk. 24, 43 — — aber nicht das Bedürfniß). Somit ist er natürlicherweise unsterblich. — Auf dieser richtigen Idee des Leibes überhaupt und des verklärten

*) In diesem richtigen Sinn ist zu berichtigen und zu restringiren, was ich (Dogma vom h. Abendm. II, S. 414) aufgestellt habe (in — unbewußtem — Widerspruch mit richtigeren, präciseren Fassungen der nämlichen Idee in dem nämlichen Buche).

Digitized by Google

Leibes insbesondre beruht nun die zweite (die richtige) Hauptansicht, wie jene zwei Reihen von Schriftstellen zu vereinigen seien. Wir halten nach Luk. 24, 39 und den analogen Stellen fest, daß Jesu Auferstehungsleib ein wirklicher materieller Leib war, α) identisch mit dem begrabenen Leibe, β) organisirt als Naturwesen und nach ihm eignen Naturgesetzen (natürlicherweise also woseiend und umschrieben), γ) stetig fortlebend bis zum Gericht und in alle Ewigkeit. Aber er war verwandelt; d. h. α) von der Seele Jesu absolut beherrscht, β) der makrokosmischen Natur gegenüber (vollends der noch unverklärten!) schlechthin unabhängig und über sie herrschend. Aus diesem letzteren Momente erklären sich nun jene Umstände, die für die Gegenansicht zu sprechen schienen, nämlich das Verschwinden und Erscheinen. Mit Unrecht folgert man daraus Raumlosigkeit und Unstofflichkeit des Leibes Christi; Christi Leib war und ist nicht raumlos; wohl aber herrscht er über die den Raum erfüllende Natur, und diese ist ihm schlechthin unterthan. Wo er sein will, da muß die äußere Natur weichen; wenn er da und da sein will, so muß jener Widerstand des Intervalls, der von dem unverklärten Leib nur mit Aufwand relativer Gegenkraft, daher mit Zeitaufwand (durch Gehen, Laufen, Fahren u. s. w.) überwunden wird, vor ihm absolut weichen; er versetzt sich in jener schlechthinigen Uebermacht über die makrokosmische Natur dahin, wohin er will, ohne mühevoll mit Kraftverlust die Medien durchlaufen zu müssen. Sein Eingehen bei verschlossenen Thüren (nicht: durch die verschlossene Thür) ist also mit den altreformirten Dogmatikern auf das dominium Christi („creatura cedit creatori," besser: macrocosmus cedit microcosmo transfigurato) zurückzuführen. Aus dem gleichen Herrschaftsverhältniß der Seele über den Leib und des Leibes über die Natur erklärt sich, daß der Auferstandene, ohne der Speise zu bedürfen (denn Wochenlang erschien er ja gar nicht), doch, wenn er wollte, Speise, und zwar aus der unverklärten Natur entnommene, zu genießen vermochte, was ja wieder schlechthin nicht anders denkbar ist, als so, daß er in der Herrschaft seines Leibes über die äußere Natur auch

Digitized by Google

den an sich heterogenen Stoff sich zu unterwerfen, zuzurichten, zu assimiliren vermochte.

Anm. 1. Ueber den verklärten Leib Christi sagt Wolleb (I, 19, pag. 98 f.) Materia (soviel wie objectum) resurrectionis est idem corpus, quod crucifixum erat; qualitatibus tamen novis donatum et glorificatum. — Neo tamen ita mutatum est, ut quantitatem ac trinam dimensionem habere desierit. — Forma in nova et indivisibili unione corporis et animae consistit.

Anm. 2. Unter den reformirten Dogmatikern hat Endemann §. 106 die eigenthümliche Meinung, daß Christi Leib erst bei der Himmelfahrt verklärt worden sei. Denn von der resurr. an bis zur Himmelfahrt „plane idem fuit, qui moriebatur." — Idem — allerdings; das war er jedoch nachher auch noch. Ejusdemmodi — keineswegs!

Anm. 3. Der unverklärte Leib bedarf nicht nur überhaupt eines Stoffes, sondern zur Assimilirung desselben auch der Beihülfe der makrokosmischen Natur. Er bedarf z. B. zur Muskel- und Knochenbildung Eiweiß, Faserstoff und Legumin, drei Stoffe, deren jeder aus Kohle, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff besteht; zur Respiration bedarf er Stärkmehl, Zucker, Gummi, Fett, vier Stoffe, deren jeder aus Kohle, Wasserstoff und Sauerstoff besteht. Die Grundbestandtheile aller Nahrung des Menschen (C Kohle, H Wasserstoff, N Stickstoff, O Sauerstoff) sind nun im Wasser und der atmosphärischen Luft enthalten, aber der unverklärte Leib hat nicht die Kraft, sie im richtigen Verhältniß aus Wasser und Luft auszuscheiden, um Eiweiß, Gummi u. s. w. daraus zu bilden, sondern die Pflanzenwelt und Thierwelt muß ihm jene Verbindungen erst zubereiten.

## §. 419.

### Uebergang aus dem status humilis in den status gloriosus.

#### a) Grenzen beider status.

Es entsteht nun die Frage: Wo lag die Grenze zwischen beiden status? Hierüber ist eine doppelte Differenz zwischen den alten Dogmatikern vorhanden. Erstens eine confessionelle, indem der descensus ad inferos

Digitized by Google

von den lutherischen Theologen schon zum stat. exalt., von den Reformirten noch zum status hum. gerechnet wird, was aber mit einer verschiedenen Auffassung des descensus überhaupt zusammenhängt. Zweitens eine Differenz zwischen den Reformirten selbst, indem einige, wie Bukan die exaltatio sogleich nach dem Augenblick des Todes anfangen lassen (Bucan. loc. 25, qu. 15: Sepultura Christi ad statum exinanitionisne an exaltationis Christi pertinet? — At utrumque; nam pars fuit poenae et miseriae, dum corpus ejus non minus, quam aliud cadaver, in terram projectum; rursus pars et initium gloriae, quod honorifice a primatibus Judaeorum sepultus est, et initium victoriae, quod ejus corpus corruptionem non sensit Ps. 16, 10; Act. 2, 27), während die Mehrzahl den status gloriae erst mit der Auferstehung beginnen läßt. — Alle diese Punkte: Descensus, sepultura, resurrectio, sind also zu erörtern, aber nur eben nicht prinziplos und aggregatartig, sondern im Lichte jener systematisch sich ergebenden Fragen. So allein können die von den alten Dogmatikern bei den einzelnen Punkten aufgeworfenen Fragen eine prinzipielle Lösung finden. — Gehen wir zum ersten Theil der Frage, zum descensus ad inferos über. Bekannt ist, daß der Artikel von der sogenannten Höllenfahrt erst im fünften Jahrhundert in das Symb. apost. kam. Darum ist er aber, wie wir hernach sehen werden, um nichts minder in der h. Schrift begründet, vorausgesetzt nämlich, daß man sich durch das deutsche Wort Hölle nicht irre führen läßt. Unter den inferis ward in der ältesten Kirche (vgl. König, die Lehre von Christi Höllenfahrt, Frankf. a. M. 1842, Abschn. 2) der Scheol verstanden, jener schon oben §. 213 besprochene Aufenthalt aller seit Adams Fall abgeschiedenen Menschenseelen, jener Aufenthalt, in welchem nach Luk. 16, 26 allerdings eine Scheidung zwischen verstockten und bußfertigen Sündern stattfindet, welche Scheidung aber ja nicht mit der erst beim Weltgericht beginnenden Scheidung von Himmel und Hölle (im Sinn von Gehenna, Abyssus), Seligkeit und Verdammniß, Wiedergebornen und Verlorenen verwechselt werden darf. Wie es nun Folge des Sündenfalles

war, daß die Trennung von Leib und Seele überhaupt eintrat, so war es unmittelbare weitre Folge davon, daß der Leib der sepultura, die Seele dem Scheol oder Hades anheimfiel. Beides gehört jedoch offenbar nicht zu jenen negativen Folgen der Sünde (zum bloßen Zurückbleiben auf der für den stat. integr. geordneten Naturbasis), sondern zu den positiven Folgen der Sünde, also nicht zum status humilis, sondern zu der von Christi menschlichem Willen übernommenen ταπείνωσις. Seinem status nach hatte er nur die Möglichkeit des Todes, die immun. non absoluta a morte; daß er dem Tode wirklich sich hingab, gehört zu seinem opus, und so gehören denn auch die beiden unmittelbaren Concomitantia seines Todes, der Trennung von Seele und Leib, nämlich die sepultura des Leibes und der descensus der Seele in den Hades, zu seinem opus, zu seiner ταπείνωσις (im Sinn von §. 412). — Wie nun der descensus in den Hades in der Natur der Sache begründet ist, so ist er auch in der h. Schrift begründet. Zwar die Stelle Matth. 12, 40 („wie Jonas ꝛc.") könnte allenfalls auf die bloße sepultura des Leibes bezogen werden, wiewohl dann doch die rechte Parallele mit Jonas hinwegfiele; zwar Eph. 4, 9 kann das κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς allenfalls (mit Harleß) von der bloßen Menschwerdung verstanden werden, wiewohl dann das κατώτερα ganz überflüssig stehen würde; zwei Stellen dagegen erheben den descensus der Seele Christi in den Hades über allen Zweifel, erstlich act. 2, 27, wo die Stelle Ps. 16, 10 auf die Auferstehung Jesu bezogen wird; der hebräische Grundtext kann zwar erklärt werden: „Du wirst meine Seele dem Scheol nicht lassen" = mich nicht sterben lassen; allein es ist die Frage, ob die LXX nicht richtiger übersetzt haben; wenigstens Petrus citirt dort die Stelle nach den LXX, οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου, was nur heißen kann: „Du wirst meine Seele nicht im Hades lassen" (über das εἰς vgl. Winer Gramm. §. 54, 5; act. 8, 10; 18, 21; Joh. 1, 18). Petrus setzt also deutlichst voraus, daß Jesu Seele sich vor der Auferstehung im Hades befand. Die andre Stelle ist 1. Petr. 3, 16 ff. Die Stelle enthält drei Gedanken:

Digitized by Google

a) Der Christ solle, wenn er leiden müsse, suchen, daß er mit gutem Gewissen leide, d. h. nicht um eigener positiver Versündigungen willen, sondern so wie Christus, welcher als δίκαιος für ἄδικοι gelitten habe, daher nur der σάρξ (hier: dem Leibe) nach getödtet, dem πνεῦμα (der Seele) nach aber lebendig geblieben und auferweckt worden sei (dies muß in der Breviloquenz πνεύματι δὲ ζωοποιηθείς liegen). b) Im πνεῦμα nun, in der Kraft seiner schuldfreien, nicht innerlich der mors unterworfenen Seele, sei er hingegangen, um den Seelen (πνεύμασι) derer zu predigen, die in der φυλακῇ gehalten waren, weil sie einst zu Noahs Zeit nicht hatten glauben wollen, und welche Gott in großer Langmuth nicht verdammt, sondern aufbewahrt habe zur Möglichkeit der Bekehrung. — c) Zu Noahs Zeit seien nur acht Seelen durch die Fluth hindurch gerettet worden; dies sei ein Typus auf die, welche gläubig seien, und sich durch die Fluth der Taufe hindurch zum Leben, d. h. zur Gerechtigkeit vor Gott und dem guten Gewissen, retten ließen, in Kraft der Auferstehung Christi, der nachher in den Himmel gegangen sei. — Die ganze Stelle enthält also zwei Motive: a) das ermunternde Beispiel Christi, welches nachgeahmt werden soll, indem Christus schuldlos starb, und um Andre zu retten, in den Scheol ging. b) Das warnende Beispiel der noachischen Zeitgenossen, welche nicht an das von Gott gebotne Rettungsmittel glaubten; dem entgegen sollen wir durch die Taufe uns retten lassen, sollen uns mit Christo begraben lassen, um mit ihm aufzuerstehen. — Klar ist, wie hiebei der descens. in den Hades vorausgesetzt und gelehrt ist; ja Kap. 4, 6 wird noch einmal wiederholt: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατ' ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. — Diese Lehre vom descensus der Seele Christi in den Hades hat sich am relativ reinsten in der römischen Kirche erhalten (König Abschn. 3, Abth. 2). Der Cat. Rom. lehrt (Symb. ap. art. 5) unter den inferis seien die abdita receptacula zu verstehen, worin die Seelen der sündigen Menschen detinentur; in diesen inferis sei aber (nach Luk. 16, 26)

Digitized by Google

ein beſondrer Ort für die Gottloſen, ein zweiter Ort für die pii (welcher zweite Ort unſchriftmäßig als ignis expiatorius gedacht wird) und noch ein beſondrer limbus patrum (κόλπος Ἀβραάμ) für die altteſtamentlichen Gläubigen. Zu den beiden letzteren ſei Chriſti Seele gegangen (vgl. Luk. 23, 43, „heute wirſt du ꝛc.“), um ihnen ſein Heil zu verkündigen. — Die Reformatoren warfen, wie wir im dritten Theil weitläufiger ſehen werden, mit den falſchen Anhängſeln, die im Mittelalter die Lehre vom Scheol getrübt hatten, die ganze Lehre hinweg, und ſchütteten recht eigentlich das Kind mit dem Bade aus. Sie lehrten, im Widerſpruch mit den ausdrücklichſten Stellen der h. Schrift, daß die definitive, ewige Scheidung in Selige und Verdammte nicht erſt beim Weltgericht, ſondern ſofort nach dem Tode des Einzelnen eintrete, und ſtatuirten deshalb von Adams Zeiten an zwei Oerter für die abgeſchiedenen Seelen, Himmel und Hölle (Gehenna). Was ſollte nun aus dem descens. Christi ad inferos werden? Die lutheriſchen Theologen verſtanden die Sache ganz eigentlich als eine Abfahrt Chriſti in die Gehenna, in den Ort der Verdammten; da er nun aber nicht wohl dahin gefahren ſein konnte, um die Verdammniß zu erleiden, ſo lehrte man (Schmid, §. 38, Anm. 21) er ſei dahingefahren, um über den Teufel zu triumphiren (indem man die Stelle Col. 2, 15, die lediglich von den Folgen des Todes Chriſti handelt, mit reiner Willkühr als Beſchreibung des descensus auslegte). Sobald man aber den desc. als einen Triumphzug auffaßte, mußte man ihn natürlich zum status exalt. rechnen. — Die (meiſten) reformirten Theologen (Calv. II, 16, 8 ff. Wolleb 1, 18, 17. Buk. loc. 25. Wendel. 1, 18, th. 3, expl. 7 ff. Burm. lib. 5, cp. 21, 9 ff. Gisb. Voet. tom. II, 188 ff. de desc. ad inf. Pict. 8, 16; Polan. 6, 21) machten es umgekehrt. Auch ſie dachten bei den inferis an die Hölle der Verdammten, und hielten ſogar daran feſt, daß Jeſus leidend, nicht triumphirend, in dieſe Hölle hinabgeſtiegen ſei. Da nun aber ein eigentliches Gequältwerden Chriſti durch den Teufel in der Hölle rein undenkbar und allem religiöſem Gefühl widerſtrebend, auch dem τετέλεσται zuwider war, ſo erklärten

Digitized by Google

sie den descensus allegorisch von dem innern Seelenleiden in Gethsemane und der Verlassenheit Jesu vom Vater am Kreuz, als wodurch Jesus die Qual der Verdammniß innerlich für uns erduldet habe. (Polan. 6, 21. Tunc autem Christus descendit ad inferos, cum in horto luctatus est cum judicio et ira Dei, aeternaeque mortis horrore et totus sudore sanguineo fluxit, et exsecratio factus est pro nobis in cruce. Ac proinde vivus ad inferos descendit et Gehennae cruciatus gustavit, non autem mortuus). Daß nun Christus ein Aequivalent auch der innern Qual für uns erduldet hat, steht nach §. 463 fest; aber mit dem desc. ad inferos hat dies nichts zu schaffen. (Die einzige reformirte Bekenntnißschrift, welche diese Erklärung des desc. aufgenommen, ist die Cat. Pal. q. 44). Die reformirten Theologen lehrten also nichts falsches, aber α) etwas wahres unter einer falschen Aufschrift, und β) liefen etwas wahres hinweg. Die lutherischen Theologen lehrten etwas falsches. — Wenn jene den desc. in ihrem Sinn zum stat. hum. rechneten, so hatte dies ebensowenig wissenschaftliche Bedeutung für die Frage nach der Grenze der beiden status, als wenn diese ihren descens. zum stat. glor. rechnen. Erst muß der desc. richtig, im Sinne der h. Schrift und der altkatholischen Kirche, als Eingang der Seele Christi in den Scheol gefaßt werden (wie das schon der reformirte Dogmatiker Endemann §. 113 und zuerst Bullinger lib. 6, cap. 6 gethan hat: quia ejus anima a corpore separata recepta est in sinum Abrahae, h. e. in quietem et consortium omnium sanctorum patrum, qui jam e vivis excesserant); dann erst kann die Frage aufgeworfen werden, ob dieser desc. zum stat. hum. oder glor. gehöre. Soll aber nicht neue Verwirrung entstehen, so muß die Frage in aller Schärfe gefaßt werden. Daß nämlich das Leiden Christi mit seinem Tode vollbracht war, geht aus Joh. 19, 30 hervor. Mit der Trennung der Seele vom Leib, mit dem Akte des Eingehens in den Scheol war das sühnende Leiden zu Ende; in der Dauer des Aufenthalts im Scheol hat Christus nicht mehr gelitten. Damit ist

Digitized by Google

aber noch nicht gesagt, daß der stat. hum. ein Ende hatte. Die Frage nach dem stat. glor. ist, scharf gefaßt, vielmehr die: wann mit der Menschennatur Christi eine Veränderung, nämlich die Umwandlung in die verklärte Menschennatur, geschehen sei. Dies führt uns nun auf den zweiten Theil der Frage. — Abgeschnitten wird derselbe durch diejenigen Scholastiker, welche, wie z. B. Wendelin 1, 18, 3, expl. 4, Burm. V, 18, 3 die Frage: an Jesus durante morte fuerit verus homo, verneinen, weil ein Mensch, sobald er von seinem Leibe getrennt, kein ganzer Mensch mehr sei. Es ist dies offenbar ein purer Wortstreit; will man unter einem homo nur einen lebendigen homo verstehen, so ist ein gestorbener homo freilich kein homo mehr; aber diese rein quantitativ-gefaßte Terminologie ist eben darum absurd, weil man doch nachweisen müßte, was der verstorbne homo denn sei. Doch kein Thier! kein Engel! Sobald man den Begriff homo qualitativ, d. h. eben als Begriff, als Summe von Qualitäten, als substantia faßt, sobald versteht sich, daß jeder verstorbne Mensch (also auch der gestorbene Christus) ein homo zu sein fortfährt, nur eben mit dem accidentellen Prädikate des Gestorbenseins. (Selbst Gisb. Voet. de merito Christi, II, p. 282, schwankt! Richtig dagegen entscheidet sich Bukan. loc. 23, qu. 17). — Können wir also auch beim gestorbenen Christus mit Fug und Recht von einer Menschennatur reden, so fragt sich, ob diese Menschennatur erst im Momente der Auferstehung, oder schon während der Dauer vom Tode bis zur Auferstehung verklärt worden sei. Wir müssen hier aber die Frage nach der Seele und die nach dem Leibe Christi trennen. Was den letzteren betrifft, so verstehen Bukan u. a. wie gesagt, die Stelle Act. 2, 27 so, als habe Christi Leichnam schlechthin die Verwesung nicht gesehen, als sei er ohne allen Anfang einer Zersetzung erhalten worden, d. h. als sei er anders beschaffen gewesen, als die Leichen andrer Menschen. Dann müßte man freilich sofort nach dem Tode Jesu den Eintritt einer Verwandlung der Menschennatur Christi, der Beschaffenheit seines Leibes, annehmen. Nur sehe man zu, ob man dann nicht die Realität seines Todes

Digitized by Google

verliert; denn ein solches unalterirt-erhalten-werden seines Leibes wäre doch vernünftigerweise nicht anders zu denken, als durch eine manente Einwirkung der Seele Jesu auf ihren von ihr getrennten — somit aber nicht absolut getrennten — Leib. In der That liegt aber davon nichts in act. 2, 27. Unter der διαφθορὰ wird die Verwesung im eigentlichen Sinn, die ja auch bei gewöhnlichen Leichen erst nach 2 × 24 Stunden ihre ersten Anfänge zeigt, gemeint sein; wenn daher Petrus jene Psalmstelle auf Jesu Auferstehung anwandte, so nahm er sie zweifelsohne in dem Sinne: Jesus habe, weil nach 36 Stunden auferweckt, diese διαφθ. nicht erfahren. — Was die Seele Jesu betrifft, so ist gar keine Spur, daß sie vor der Auferstehung eine Veränderung ihrer Natur, resp. die Verklärung, d. h. nach §. 418 jene absolute Herrschaft über den Leib, empfangen habe; ja es wäre dies höchst widersinnig. Erst im Moment der Auferstehung erhielt die Seele Jesu jene Herrschaft über den Leib; daher Jesus die Auferweckung nicht erlitt, sondern selbstthätig dabei war. Röm. 1, 4, vgl. §. 358. (Christus non objectum tantum, sed caussa efficiens est resurrectionis suae. Wolleb I, 19, 1 de resurr.). Es stand nicht so, daß der Vater ohne das Dabeisein der Seele Jesu seinen Leichnam belebt und dann die Seele Jesu in denselben gebracht, oder den Leichnam durch das Hineinbringen der, dabei aber ganz passiven Seele selbst, belebt hätte; sondern der Vater gab der Seele Jesu die Kraft der Verklärung, d. h. der absoluten Herrschaft über ihren Leib, und sofort bemächtigte sich Jesu Seele ihres Leibes, und beseelte und belebte und verklärte ihn. Resultat: Der Moment der Auferstehung bildet die Grenze zwischen den beiden status.

Anm. Falsch Bucan. loc. 26, 4, der meint, die göttliche Natur Christi habe die resurr. bewirkt, die menschliche habe der göttlichen gehorcht. Die beiden Naturen sind ja nicht zwei Concreta, wovon jedes was andres thut; sondern die pers. div. hatte sich bestimmt, Menschenseele zu sein, und blieb dies, vor und nach der Auferstehung.

Digitized by Google

## §. 420.

### (Fortsetzung und Schluß).

#### b) Art des Uebergangs.

An die Frage nach der Grenze der beiden status reiht sich die Frage nach der Art des Uebergangs vom stat. humilis in den stat. gloriae; ob nämlich dieser Uebergang ein einmaliger oder ein allmählicher gewesen, resp. ob bei der Himmelfahrt noch eine weitere wesentliche Veränderung mit dem Leibe Christi erfolgt sei. Die Antwort auf diese Frage ist schon §. 418 gegeben. Wir wissen, daß Christi verklärter Leib vom Augenblick der Auferstehung an keine weitere wesentliche Veränderung erlitt. Es ist nur noch übrig, die verschiedene Fassung der Himmelfahrt und sessio zu betrachten. — Die Himmelfahrt anlangend (Luk. 24, 50; Apsche. 1, 12; Mk. 16, 19) ist vor allem festzustellen, was die h. Schrift unter οὐρανός verstehe. Brenz an der Spitze, legten die lutherischen Theologen den Himmel aus als die Raumlosigkeit oder Ueberräumlichkeit und Unräumlichkeit, als den reinen Gegensatz zum Raum. (Vgl. mein Dogm. v. h. Abendm. II, S. 662 ff.). Der Himmel wurde als Analogon der Ewigkeit betrachtet. Am klarsten ist die lutherische Voraussetzung dargestellt bei Schöberlein (Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe, S. 67): „Die Ewigkeit steht zur Zeit nicht in einem „zeitlichen, noch der Himmel zur Erde in einem räumlichen „Verhältniß, sondern das Verhältniß zwischen ihnen ist ein „causales. Die Ewigkeit ist die causa der Zeit; die Zeit ist „für die Ewigkeit und für das ewige Bewußtsein Ein Moment. „Der Himmel ist nicht räumlich außer oder über der Erde, „sondern er umschließt und durchdringt die ganze irdische Welt, „wiewohl auch dies nicht räumlich; er ist der Lebensgrund, von „welchem die irdische Räumlichkeit getragen wird." So herrlich und richtig das über die Ewigkeit gesagte ist (vgl. oben §. 394), so gänzlich unstatthaft, so unexegetisch und unspeculativ, ist die Parallelisirung des Himmels mit der Ewigkeit. Die Ewigkeit ist als Seynsform Gottes qua weltregierenden gar



Digitized by Google

nicht bloß der Zeit, sondern ebensosehr auch schon dem Raume entgegengesetzt, und der Gegensatz zum Raum, den Schöberlein mit „Himmel" bezeichnet, bedarf dieser besondern Bezeichnung nicht, sondern ist im Begriffe der Ewigkeit schon mitenthalten. Denn über die Zeit, über den Wechsel von Vor und Nach, kann ja nur ein solches Wesen erhaben sein, welches zugleich auch über die Extensionen des Raumes erhaben ist, welches an dem Expansum nichts zu lernen hat, sondern dasselbe in seiner Ganzheit überschaut. — Wie aber jener Begriff vom Himmel neben dem der Ewigkeit keine speculative Berechtigung hat, so hat er noch minder eine exegetische. Die h. Schrift nennt die Raumlosigkeit als Seynsform des weltregierenden Gottes niemals οὐρανός; שָׁמַיִם, im Sing. nicht vorkommend, bezeichnet recht eigentlich eine Mehrzahl einander übergeordneter Schöpfungssphären (Gen. 1, 1), die aber sogleich von der Sphäre des Planetensystems unterschieden werden. Es wird nämlich die Welt der Fixsterne und Engel (Jud. 5, 20), die Welt des mit einem Male fertigen, unveränderlichen, keiner Entwicklung fähigen (vgl. Zukunft der Kirche 1847, Heft 1 und 2), „Himmel" genannt im Gegensatz zur Welt der Planeten und Menschen, der Welt des Veränderlichen und Entwicklungsfähigen. (Vgl. Nehem. 9, 6). Wenn es nun von Gott heißt, der Himmel sei sein Thron, die Erde aber der Schemel seiner Füße, Jes. 66, 1, oder, er wohne im Himmel, Ps. 2, 4; 103, 19; 123, 1 u. a. ferner Matth. 6, 9; so ist hier offenbar mit Himmel nicht die Form der Existenz Gottes, die Außerräumlichkeit, sondern vielmehr die Sphäre der ungetrübten Offenbarung Gottes an die unalterirte, vollkommne Creatur, gemeint; wovon Schöberlein selbst eine richtige Ahnung hat, wenn er (S. 68) sagt. „Gott „ist überall, aber wo seine Ideen zu reiner, voller Offenba„rung kommen, da ist sein Thron, der Himmel." Mit diesen Worten ist ja zugegeben, daß der Himmel nicht, wie Brenz behauptete, die Allenthalbenheit ist, sondern eine bestimmte Sphäre der räumlichen geschaffenen Welt, nämlich (Matth. 6, 10) die Sphäre, wo keine Sünde und keine Möglichkeit der Sünde ist, wo Gottes Wille vollkommen geschieht, wo deshalb

Digitized by Google

auch die Leiblichkeit nicht erst einer Verklärung bedarf, sondern bereits verklärt ist. Nach dem Weltgericht wird (Apoc. 21, 9) dieser Gegensatz des הארץ zum Himmel aufgehoben, und auch die Erde zu einer vollkommnen Offenbarungssphäre Gottes werden (Apoc. 21, 2—3 und 5 und 10—11 und 23). Bis dahin aber besteht der Gegensatz von Himmel und Erde (Mtth. 16, 19; 19, 21; Luk. 15, 7 u. a.) als ein Gegensatz zweier räumlicher Sphären; und wenn nun Christus mit seinem verklärten Leibe „in den Himmel aufgefahren" ist, so ist er nicht aus dem Raum in die Unräumlichkeit, sondern de loco in locum gegangen, und zwar als der Erstling derer, die aus ihm neu geboren sind, und nach ihrem Tode nicht in den Scheol, sondern ebenfalls in den οὐρανός kommen (Joh. 14, 2 f.; Phil. 1, 23 vgl. Matth. 19, 21; Luk. 6, 23; 10, 20; Phil. 3, 20; 1. Petr. 1, 4; Hebr. 10, 34; 12, 23, vgl. ferner 2. Kön. 2, 11; Gen. 5, 24). Richtig sind daher die Bestimmungen der reformirten Theologen über die Himmelfahrt. Calvin II, 16 nennt nach Joh. 16, 7 das Seyn Christi im Himmel eine corporalis absentia von der Erde. Bullinger lib. 6, cp. 8 sagt: Christus coelos conscendit . . . humano suo corpore coelum possedit. Wolleb 1, 19, can. 2 de ascensione: Forma ascensionis in reali et locali translatione Christi ex hoc mundo, in supremum usque coelum translatione consistit; can. 4: Doctrina de corporali Christi in terra praesentia ascensionem Christi penitus evertit. Wendelin 1, 18, th. 5 explic. 5. Est autem de ascensione Domini certum, 1) veram et realem eam fuisse loci mutationem, 2) terminum localis hujus mutationis, ad quem, fuisse et etiamnum esse locum, sive spatium quoddam definitivum, in quo veluti palatio suo regali et augusto Christus corpore suo residet, summe gloriosus, non magis ullis conclusus angustiis, quam cum in hoc sublunari orbe olim libere et pro arbitrio ambularet, quocunque vellet, 3) locum hunc non ubique esse, sed sursum (Col. 3, 1; act. 1, 11), 4) locum hunc superum esse coelum



Digitized by Google

(Phil. 3, 20; act. 3, 21; Hebr. 9, 24; 1. Petr. 3, 22), 5) coelum hoc non esse vel aëreum et inferius, vel stellatum superius, sed supremum a mortalium conspectu remotissimum 1. Cor. 12, 2 f.; Eph. 4, 11. Pictet, 8, 18, 6: Coelum, in quod evectus est, non est ipse Deus, nec gloria aut beatitudo coelestis, sed est tertium illud coelum, sedes beatorum, sacrarium non manu factum Hebr. 9, 24. Und th. 7: Evectus est non per praesentiae visibilis tantum subductionem, sed per veram et localem translationem. Ebenso Burm. 5, 23, 8. Polanus 6, 25: Adscensio Christi in coelum non intelligitur figurate, nec mutationem duntaxat conditionis terrenae in coelestem, nec disparitionem significat; sed proprie usurpator pro mutatione loci et vera propriaque profectione e terra in coelum tanquam e loco inferiore in superiorem. Bucan. loc. 27, qu. 5 ff. Quis ascendit? Christus ϑεάνϑρωπος, Eph. 4, 9. Respectu humanitatis suo corpore proprie et localiter ascendit e terra in coelum. Quae caussa efficiens sive autor? Christus ipse, qui divinitatis suae omnipotente virtute humanam suam naturam evexit et coelo intulit; sed quia una est divina potentia patris et filii, translatio haec in coelum virtuti etiam patris tribuitur (act. 2, 33; 5, 30). Humana vero natura corporis, agilitatem per resurrectionem consecuta, — ascensionis causa administra seu subserviens dici potest. Quo ascendit? In coelum, nempe aeternae beatitudinis locum extra hunc mundum corruptibilem adeoque supra aut extra omnes coelos. — Scriptura enim meminit trium coelorum, aëris, coelestium orbium et beatarum sedium. Damit ſtreite nicht Matth. 28, 20 („Siehe ich bin bei euch ꝛc.") wo von der praesentia Christi ἐνεργητική in ecclesia die Rede, auch nicht Eph. 10, 4 („er iſt aufgeſtiegen, daß er alles erfülle") wo geſagt werde, er ſei aufgeſtiegen, ut donis et beneficiis suis per spiritum s. effusis cumularet totam ecclesiam. Wyttenb.

Digitized by Google

loc. 8, §. 907, schol. 3. Ingressus hic (in coelum) factus est non per modum disparitionis. Turr. 12, 34. Ascensio Christi facta est proprie, per motum localem ex inferioribus ad coelum supremum, non metaphorice per disparitionem. Endem. §. 106: Christus θεάνθρωπος in coelum ascendit; qua homo reliquit terram prorsus et in coelum abiit; qua Deus, ascendit in coelum, quatenus praesentiam suam non amplius in his terris, sed in coelo, per humanam suam naturam demonstrat. b) Coelum, in quod ascendit, est locus a terra diversus, quo Deus majestatem suam magis ac alibi demonstrat. — Die lutherischen Dogmatiker behaupteten theils geradezu, die Himmelfahrt sei eine visibilis disparatio, d. h. ein Aufhören der Sichtbarkeit und Umschriebenheit des Leibes Christi; theils suchten sie dies zu verhüllen, und definirten (Schmid §. 38, Anm. 26) die ascensio qua actus als eine elevatio der menschlichen Natur Christi in den Himmel als an einen Ort, wo bis dahin nur die göttliche Natur allein de facto gewesen sei. Dieser Schein eines Glaubens an die Himmelfahrt wird aber sogleich wieder aufgehoben durch zwei Bestimmungen: a) daß die nat. hum. die Allgegenwart von Anfang an besessen und nur bis zur Himmelfahrt nicht ausgeübt habe, b) daß die hum. nat. von der Himmelfahrt an keineswegs aufgehört habe, auf Erden zu sein, sondern nun im Himmel und auf Erden sei, ja gerade von der Himmelfahrt an überall im Himmel und auf Erden sei. Der ganze Irrthum beruht natürlich auf der Fassung der zwei Naturen als zweier Subsistenzen, und auf der ebendaraus entsprungenen Lehre von der περιχώρησις der Idiome. Er bedarf keiner besondern Widerlegung. (Siehe die Widerlegung oben §. 389 ff.). Daß diese beiden Lehrsätze auf die decidirte Leugnung der Himmelfahrt führen, ist vielmehr für sie selbst die größte Widerlegung. — Die sessio ad dexteram Dei wird Christo zugeschrieben Eph. 1, 20 ff. vgl. act. 7, 55. Der Ausdruck ist natürlich bildlich zu erklären (vgl. Herzog v. Manchester, the finished mystery, pag. 39 ff.) und wird von allen reformirten Theologen bildlich erklärt. Calv.

Digitized by Google

II, 17, 15: similitudine scilicet a principibus sumta, qui suos habent assessores, quibus regendi imperandique vices demandant. (Vgl. Ps. 45, 10; 1. Kön. 2, 19; Mtth. 20, 21). Wolleb I, 19, can. 1 de sess.: Ad dexteram Dei sedere, est, proximam post Deum potestatem habere. Wendel. I, 18, th. 5, expl. 6: Sessio ad dexteram Dei metaphorica phrasi significat summum Christi θεανθρώπου honorem et autoritatem a patre collatam, qua non tantum homines a se redemtos tanquam peculium suum gloriose regit et omnibus bonis cumulate ditat, sed et in universas creaturas, in coelo et in terra, gloriosum exercet imperium. (Nur Bullinger l. 6, cp. 8 nimmt neben der metaphor. Erklärung noch eine eigentliche an, wonach dext. Dei gleichbedeutend mit coelum sein soll, was aber exegetisch falsch ist). Bucan. loc. 28, qu. 4 f. Quid significat complexim: Sedere ad dexteram alicujus? In rebus humanis metonymice significat proximum dignitatis et honoris locum penes aliquem obtinere, regni seu imperii socium et consortem esse. Propriene an metaphorice Christus dicitur sedere ad d. p.? Non proprie. Turr. 12, 31 Sessio ad dexteram non proprie et literaliter intelligi potest, sed figurate et metaphorice, ad summam dignitatem et imperium Christi designandum. 34: Sessio non notat situm (einen localen Platz), sed statum (einen Zustand). Hienach wird also die sessio definirt (Buc. qu. 8) als status summe gloriosus, in quem salva naturarum veritate a patre collocatus est. Subjekt ist Christus θεάνθρωπος (Wolleb und alle) d. h. die Person Christi, und keineswegs bloß die eine Natur. (Buc. 28, 11 f.: Sessio non est proprietas naturae, sed status personae. Ebenso Turr. 12, 32). Die Person Christi secundum utramque naturam (Woll. can. 2) sitzt zur rechten Gottes; sic tamen (can. 3) natura humana est exaltata, ut divinae non sit exaequata. Der ewige Sohn Gottes bleibt und ist noch Menschgewordener, die μορφὴ θεοῦ, die Form der außerweltlichen Ewigkeit, hat er für immer aufgegeben (Turr.

Digitized by Google

12, 34 controv. 3: Christus in coelo verum corpus et sanguinem habet) und als Menschgewordener (als der, dessen essent. div. in der Form der hum. nat. existirt) übt er jenes imperium aus. Dies sein imperium oder regnum ist als personale, donativum et oecumenicum (Woll.) zu unterscheiden von jenem regn. essentiale, welches er ab aeterno cum patre et spir. s. obtinet. (Vgl. Buc. 28, 13). Es erstreckt sich keineswegs bloß auf die ecclesia, und wird keineswegs bloß durch Vermittlung des h. Geistes geübt; sondern es erstreckt sich über alle Creatur, und wird geübt durch die in Zeitform eingegangene Allmacht. (Vgl. die obige Stelle von Wendelin, ferner Buc. 28, 8: constitutus est non solum caput ecclesiae, sed rex et gubernator coeli et terrae, ut una cum patre omnia regat tam in coelo quam in terra, subjectis illi rebus omnibus creatis (nach Matth. 28, 18; Eph. 1, 21; 1. Cor. 15, 25; Phil. 1, 9 f.; vgl. Ps. 110, 1). — Die lutherischen Theologen, Luther an der Spitze, fehlen exegetisch darin, daß sie nicht den ganzen Ausdruck sedere ad dexteram bildlich erklären, sondern nur das Wort dextra. Weil Gott (sagt schon Luther, „Daß diese Worte noch feststehen," S. 56 ff. der Irmischer'schen Ausgabe) überall sei, so sei auch die Rechte Gottes überall. Dextera Dei sei also die Allenthalbenheit. (Conc. form. „omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet"). Das Sitzen zur Rechten Gottes sei folglich die Ubiquität, oder die actuelle Mittheilung der göttlichen Proprietäten an die menschliche Natur. Ebenso die Späteren (vgl. bei Wendelin I, 18, th. 5, expl. 7). Dogmatisch wird daher die sessio definirt (Hollaz) als gradus gloriae summus, quo Christus θεάνθρωπος, secundum humanam naturam in thronum majestatis divinae evectus, omnia etc. gubernat, oder wie es Schmid (S. 310) ganz bezeichnend ausdrückt als „das Eintreten Christi nach seiner menschlichen Natur „in die volle göttliche Herrlichkeit und Herrschaft; denn erst „vom Momente seiner Himmelfahrt an tritt die menschliche „Natur Christi den wirklichen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit, dessen sie sich im stat. exin. begeben hatte, an."

Digitized by Google

Hienach ist also nicht die Person Christi, sondern die menschliche Natur allein das eigentliche Subjekt der sessio. Auch diese Lehre fällt von selbst mit ihrer Grundlage, der Lehre von der περιχώρησις.

## Drittes Kapitel.

### Das Werk Christi in der Einheit seines amtlichen Berufs und seiner persönlichen Geschichte.

### §. 421.

Wir haben das Werk Christi bisher von zwei Seiten betrachtet, die beide nicht das Ganze desselben in seiner Einheit umfassen, sondern dasselbe nur in abstrakten Beziehungen darstellen. Wir haben erstlich den Beruf Christi (sowohl als Gottmenschen wie als Erlösers) von seiner dreifachen Seite kennen lernen, sodann haben wir das Leben und die Geschichte Jesu im Lichte zweier Hauptgegensätze (Privat- und öffentliches Leben, Niedrigkeit und Hoheit) kennen lernen. Nun ist noch übrig, die Einheit seines amtlichen Berufs und seiner persönlichen Geschichte, das Ineinander beider, kennen zu lernen. Wir haben zu fragen, wie jedes der drei Aemter in jedem der 2 × 2 Stände erfüllt ward. Dies führt uns aber auf die kirchlich-dogmatische Lehre von den drei Aemtern, welche wir Kap. 1 absichtlich noch übergangen haben. Die Lehre von den drei Aemtern ist nämlich von bedeutenden reformirten Theologen (z. B. Wolleb, annähernd Bukan, Burmann, Witsius) in ihrer Einheit mit der Lehre von den beiden Ständen behandelt worden, und nicht ohne guten Grund. Denn so allein ist es möglich, die Begriffe der satisfactio, obedientia, kurz alle auf die drei Aemter bezüglichen Begriffe, in ihrer Vollständigkeit und Tiefe zu erfassen. — Im allgemeinen aber ist das Verhältniß der drei Aemter zu den 2 × 2 status folgendes. A) Der stat. priv. und publ. fallen beide noch in den status humilis. B) Die drei Aemter beginnen im (bereits gegebenen) status

Digitized by Google

humilis. (Vergl. Turr. 12, 2. Quibus officiis Christus suo modo jam fungitur, et cum in terris esset, et ab initio antequam in mundum veniret). C) Das prophetische Amt tritt vorzugsweise an den Anfang der Wirksamkeit Christi (stat. humilis), das hohenpriesterliche in die Mitte (vor und beim Uebergang des stat. hum. in den stat. gloriae), das königliche an's Ende (in den status glor.) doch nur vorzugsweise, so, daß eine Fortdauer des prophetischen Amts im stat. glor., und ein Vorhandensein des königlichen im stat. hum. damit nicht ausgeschlossen ist. Wir werden nun jedes der drei Aemter so durchgehen, daß wir jedesmal fragen, wie es als gottmenschliches sowohl wie als erlösendes (vgl. §. 397) sich im stat. hum. und stat. gloriae, und in ersterem wieder im stat. priv. und publ. manifestirt hat. Auf diese Weise werden sich uns die nämlichen Eintheilungen und Distinktionen, die sich bei den alten Dogmatikern finden, ganz von selbst genetisch ergeben, und somit in ihrer innern Nothwendigkeit und Vernünftigkeit und in begrifflich scharfer Abgrenzung darstellen.

## §. 422.

### A. Munus propheticum.

Was die prophetische Wirksamkeit betrifft, so leuchtet zuvörderst 1) ein, daß die eigentliche unmittelbare Ausübung derselben in den Anfang des Werkes Christi, in sein sichtbares Leben auf Erden, namentlich vor seiner Kreuzigung fällt, also in den stat. hum. Im status gloriosus hat er zwar nicht aufgehört, der Prophet, und zwar der absolute, nämlich der Offenbarer des göttlichen Wesens und des göttlichen Heilsrathschlusses zu sein, aber er übt sein prophetisches Amt nicht mehr unmittelbar in Person, sondern mittelbar α) durch sein geschriebenes Wort, resp. durch das Wort seiner Apostel, und β) durch die Werkzeuge und Diener, die er ausrüstet, in beiden Formen also durch den h. Geist. Darauf gründet sich die Unterscheidung des munus propheticum immediatum

Digitized by Google

et mediatum (Wolleb cp. 18, p. 84; Wendel. 1, 17, th. 4, 3) und die weitere Unterscheidung des mun. proph. mediatum in die doctrinae promulgatio und mentium illuminatio (Wendel. 1, 17, th. 4, 2). [Die alten Dogmatiker rechnen zwar zum mun. proph. med. nicht bloß die erleuchtende Thätigkeit, die Christus seit seiner Erhöhung übt, sondern auch schon die Ausrüstung der Propheten im alten Testamente; aber mit Unrecht; denn diese ging ja nicht vom Menschgewordenen aus, sondern vom Sohn Gottes in der μορφὴ θεοῦ, welcher Mensch zu werden ewig beschlossen hatte]. Sehen wir nun 2) das eigentliche d. h. unmittelbare mun. proh. im stat. hum. näher an, so können wir dies betrachten (§. 397) α) sofern es Christo nach seiner Gottmenschlichkeit, abgesehen von seinem Erlöserberuf zukam, soferrn es ihm also auch zugekommen wäre, wenn kein Sündenfall eingetreten, sondern er als Krone und Haupt der normal entwickelten Menschheit Mensch geworden wäre und das ewige Wesen Gottes in der Zeit absolut geoffenbart hätte, und β) sofern es zur Erlösung der Sünder gehört, also in Erleuchtung der durch die Sünde verfinsterten Menschheit bestand. Fragen wir nun: welche prophetischen Akte im Leben Jesu gehören dorthin, welche hierhin? d. h. welche würde er auch geübt haben, wenn er nur Gottmensch und nicht Erlöser gewesen wäre? Antwort: Was seine prophetische Thätigkeit im stat. priv. betrifft, d. h. seine unwillkührliche Darstellung des göttlichen Pleroma in der Form pleromatischer und dabei normaler menschlicher Entwicklung, also seine Prophetie nicht mit Worten, sondern mit dem Leben, wonach er seinem ganzen Seyn und Thun nach das absolute Offenbarungswort des Vaters — nicht sprach, sondern war: so gehört diese Art des Prophetseyns natürlich schon zur Gottmenschlichkeit als solcher und nicht erst zum Erlöserberuf. Was zweitens seine prophetische Thätigkeit im status publ. betrifft, so würde Jesus, auch wenn er nicht Erlöser der abnormen, sondern nur Krone und Haupt der normalen Menschheit gewesen wäre, dennoch den Beruf gehabt haben, mit bewußtem Plane das göttliche Wort und den göttlichen Willen positiv den Menschen auszulegen, d. h. zur höchsten Reife und

Digitized by Google

Klarheit der Erkenntniß zu bringen. (Die Menschen wären ja, zwar nicht irrende, wohl aber lernende gewesen). Hingegen alle Reden, worin Jesus den Sündern den Heilsweg darlegt, sie zur Buße ruft, ihnen die Erlösung verkündet, gehören seinem Erlöserberuf an. In seinem concreten Leben lassen sich nun natürlich diese beiden Arten der Wirksamkeit nicht trennen; denn da verkündete er den positiven Willen des Vaters immer und allezeit so, wie er Sündern verkündet werden mußte (vgl. die Seligpreißungen Mt. 5, 3 ff.). In concreto kann man also im mun. proph. immediatum nur die beiden Hauptformen distinguiren: die Thatprophetie, die Jesus schon im stat. priv., und die Wortprophetie, die er erst im stat. publ. übte. Diese Distinktion findet sich aber wirklich. Wendelin (I, 17, 4) unterscheidet die prophetia personae, quia Christus sapientia Patris est, cujus personam χαρακτηριστικῶς exprimit, und die prophetia officii, quia ecclesiam docuit; (ein Unterschied der ganz unserer § 408 gemachten Distinktion von vita und officium entspricht).

Anm. Wendelin mengt übrigens etwas ungeschickt noch die Unterscheidung des mun. proph. med. und immed. hinein. Er distinguirt a) prophetia personae, b) proph. officii, quia ecclesiam immediate docuit, c) proph. ministerii, quia homines mediate docuit. Die beiden letzten Glieder ruhen auf einem andern Eintheilungsgrunde. Wir müssen also das dritte hinweglassen.

## §. 423.

### B. Munus sacerdotale.

#### 1) Oblatio und intercessio.

Was das hohenpriesterliche Amt betrifft, so leuchtet ein, daß die wesentliche Ausübung desselben den Mittelpunkt der historischen Wirksamkeit bildet, nämlich da culminirt, wo seine ächt menschliche freie Selbstbestimmung zum Gehorsam und somit (vgl. §. 411) zur Uebernahme des Leidens culminirt, d. i. in seiner Passion im engern Sinne. Nämlich rein gottmenschlich betrachtet (nach §. 399) besteht

Digitized by Google

die priesterliche Thätigkeit darin, daß ein Mensch sich und all seine Kräfte (voluntatem und dona) an Gott hingiebt, die hohenpriesterliche aber darin, daß das pleromatische Haupt der Menschheit sein Pleroma menschlicher Kräfte Gotte zum Dienste hingiebt (vorgebildet im Brandopfer). — Das hat Jesus gethan in dem Gehorsam, womit er sich dem Berufe und Auftrag des Vaters unterzog, demselben Gehorsam, der ihm sein Leiden zuzog, und im Leiden sich vollendete (Matth. 26, 39; Joh. 12, 27 f.). Von der Seite der Erlösung betrachtet, besteht (nach §. 401) das hohenpriesterliche Amt darin, daß Jesus als der schlechthin sündlose, normale Mensch, die Folgen des Sündenfalls unschuldig zu leiden sich freiwillig entschloß, und so die Schuld büßte (vorgebildet in den Sühnopfern). Wie wir also auch immer sein hohenpriesterliches Amt betrachten wollen, so fällt es immer vorzugsweise in die Passion, in welcher sowohl der treue Gehorsam, das Thun des Willens des Vaters, als das geduldige Leiden culminirte. Allein ihre Vollendung fand die hohenpriesterliche Thätigkeit doch erst in der Erhöhung, wodurch Christus fähig wurde, nun das erworbene Heil den andern Menschen anzueignen. — Wir können also sagen: die Ausführung des hohenpriesterlichen Amts fällt an die Grenze des stat. hum. und gloriae. Der Wendepunkt beider status ist auch der Wendepunkt zwischen zwei verschiedenen Formen der Ausübung des hohenpriesterlichen Amts. Hienach muß sich uns für's erste eine Eintheilung des hohenpriesterlichen Amtes ergeben, welche diesen beiden Formen, oder dem status hum. und glor. entspricht. Diese Grundeintheilung findet sich denn auch wirklich allgemein bei den alten Dogmatikern; es ist die Eintheilung in die oblatio u. intercessio. (Van Til. p. 164 Hoornbeck misc. II, 16, 8. Ebenso Wendelin 1, 17, 5. Cat. Pal. 31. Andre unterscheiden satisfactio und intercessio, minder gut, da die satisfactio vielmehr zu der obedientia den Gegensatz bildet, siehe folgenden §. — Piktet, VIII, 22, 4 stellt zur oblatio und intercessio noch die benedictio als drittes, aber ohne tieferen Eintheilungsgrund). Die oblatio (das Wort von Hebr. 9, 11 hergenommen) bezeichnet die Thätigkeit Christi,

Digitized by Google

durch welche er ein für allemal ohne unser Dabeigewesensein uns die Freiheit von der Schuld erworben hat, die intercessio (Röm. 8, 34; Hebr. 9, 24) die Thätigkeit, durch welche er uns die Frucht der oblatio, die Schuldfreiheit vor Gott, aneignet, indem er zwischen uns und den Vater tritt, so, daß des Vaters Blick nicht auf uns, die sündige protoadamitische Menschheit, sondern statt dessen auf ihn den zweiten Adam fällt, und alle diejenigen, die ihm angehören, nicht mehr als Proto- sondern als Deutero-Adamiten, d. h. als Glieder am Leibe Christi, anschaut.

Anm. 1. Die intercessio bezieht sich deshalb nicht auf alle Welt, sondern nur auf die Christo durch den Glauben angehörigen, auf die Deuteroadamiten. Vgl. mit Röm. 8, 34, Vers 33, „Wer will die κλητοὶ θεοῦ beschuldigen? Christus ist's, der uns vertritt." Ebenso Hebr. 9, 24 die Voraussetzung, daß der Hohepriester die zum Bundesvolk gehörigen vertritt.

Anm. 2. In der intercessio liegen beide Seiten, die redemtorische, daß Christus als hostia die versühnten Sünder vertritt, und die gottmenschliche, daß er (als δεύτερος Ἀδάμ) an der Spitze einer normalen (nämlich durch ihn normal gewordenen) gens humana steht, und an ihrer Spitze das Opfer der Anbetung Gotte darbringt.

Anm. 3. Van Til: Intercessio est secundus actus muneris sacerdotalis, qua perpetuo repraesentans valorem sacrificii sui, repetit operae pretium, electos nempe in peculium (vgl. Wits. II, 7, 1) et omnia dona illis necessaria. Wolleb (I, 19 de interc.) nimmt auch im stat. hum. schon eine interc. an, „qua Christus deprecationes et supplicationes non sine gemitibus et lacrimis apud patrem pro nobis obtulit. Aber weder in der h. Schrift (Hebr. 7, 7) noch im Sprachgebrauch der übrigen Dogmatiker wird dies mit ἐντυγχάνειν, intercessio, bezeichnet. Hebr. 5, 7, wird es vielmehr recht eigentlich zur oblatio gerechnet (προσενέγκας).

Anm. 4. Oblatio und intercessio nebeneinander finden sich in der prophetischen Stelle Jes. 53, 10 und 17. (Van Til).

Anm. 5. Die Sociuianer lehrten, Christum non in terra, sed demum in coelo sacerdotem factum fuisse. Vgl. dagegen Hoornbeek miscell. II, 16, 9, δ.

Digitized by Google

## §. 424.

(Fortsetzung).

### b) Obedientia und satisfactio.

Betrachten wir die oblatio selbst näher, so kann sie wieder von zwei Seiten angeschaut werden, einerseits von Seite der Gottmenschlichkeit, andrerseits von Seite der Erlösung. D. h. einerseits, insofern sie den Charakter einer Thätigkeit oder That Jesu als des pleromatischen normalen Menschen hat, und zu seiner persönlichen Entwicklung gehört; also insofern in ihr seine freimenschliche Selbstbestimmung für's Gute und gegen das Böse an den Tag kam. Und von dieser Seite aus werden wir die oblatio als obedientia bezeichnen. Denn sobald wir Jesum auffassen in seinem Verhältniß: nicht als Erlöser zu den Sündern, sondern als normales priesterliches Haupt der Menschheit zum Vater, so hat hienach sein Thun (auch seine Uebernahme des stellvertretenden Leidens) nicht den Charakter der stellvertretenden Genugthuung, sondern einfach den des Gehorsams. Andrerseits betrachten wir die oblatio, insofern sie den Charakter einer Thätigkeit oder That Jesu als des Erlösers hat, und zu unserer Versühnung gehört, also insofern durch sie unsere objektive Befreiung von der culpa erwirkt wurde. Und von dieser Seite aus werden wir sie als satisfactio (satisfactio vicaria) bezeichnen. Die Unterscheidung der Sache, nämlich beider Gesichtspunkte, findet sich ausgezeichnet scharf bei Burmann (V, 16, 4): Dupliciter autem obedientiam debuit, tum qua homo et creatura, quae Deo subjecta esse necessario debebat, a quo nexu ne nunc quidem in gloria solutus est; tum qua sponsor, quatenus legi se ultro subjecit et peragendae saluti nostrae certum obedientiae curriculum implevit. Seltener ist die Unterscheidung der Wörter: obedientia und satisfactio. Häufig vielmehr werden auch beide Termini promiscue gebraucht. Letzteres ist nicht zu verwundern, da eben beide Termini zur Bezeichnung ein und derselben Sache, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, dienen. — Man könnte fragen, ob nicht der Begriff des Gehorsams

Digitized by Google

schon eine Beziehung auf das Erlösungswerk enthalte, mit andern Worten, ob bei Christus, wenn kein Sündenfall geschehen und er lediglich als Gottmensch, als Vollender einer normalen Menschheit gekommen wäre, von einem Gehorsam hätte die Rede sein können? Allein man muß hier (mit Wolleb I, 18, can. 2 de just. actuali) unterscheiden zwischen der lex generalis und dem mandatum speciale, worauf sich Christi Gehorsam bezog. Der lex generalis, quae nobis quoque praescripta est, d. h. dem Willen des Vaters, dem Sittengesetz, hätte Christus auch als bloßer Gottmensch gehorchen müssen. Dem mandatum speciale, die Sünder zu versöhnen, mußte er bloß als Erlöser gehorchen. Und zu diesem mand. spec. gehört nicht etwa nur der Wille des Vaters, daß Christus leiden und sterben sollte, sondern auch schon, daß er unter das (in Folge des Sündenfalls nothwendig gewordene) bürgerliche und Ceremonialgesetz gethan war. Sonach könnte man nun versucht sein, eine obedientia generalis und specialis zu trennen, und allein jene auf die gottmenschliche Thätigkeit Christi zu beziehen. Allein in concreto lassen sich im Leben Jesu beide nicht trennen. Sein sittlich religiöser Gehorsam unter des Vaters Willen überhaupt konnte sich eben nicht anders äußern, als unter den historischen Verhältnissen, in denen Jesus Mensch geworden war, d. h. unter der Form der obed. spec., α) des Gehorsams gegen das ganze mosaische Gesetz, β) des Gehorsams unter Verhältnissen, wo Gehorsam nicht ohne Leiden möglich war (§. 411). Wir werden also die oblative Thätigkeit Christi in ihrer ganzen concreten Erscheinung, das Leiden mit eingerechnet, als obedientia bezeichnen, sofern wir sie als eine dem Verhältniß des Mittlers qua Gottmenschen zu seinem Vater angehörige betrachten, und von ihren Folgen für uns noch absehen. —

## §. 425.

### c) Obed. act. und passiva.

Sofort werden wir bei der obedientia wieder zu unter-

Digitized by Google

ſcheiden haben den Gehorſam, ſofern er in einem Thun, und den Gehorſam, ſofern er in einem willigen Uebernehmen des Leidens (der ταπείνωσις im Sinn von §. 412) ſich äußerte, oder die obedientia activa und passiva. (Wolleb 1, 18, pag. 84). Auf dieſe Unterſcheidung werden wir geführt, ſobald wir die Thätigkeit der oblatio im stat. priv. von der im stat. publ. unterſcheiden. Nämlich im stat. priv. beſtand der Gehorſam Jeſu einfach darin, daß er ſich normal entwickelte, noch nicht aber in der bewußten freiwilligen Uebernahme beſtimmter Leiden, denen er durch Sünde hätte entgehen können. Denn der stat. hum. als ſolcher brachte (nach §. 417) noch nicht das Ertragen oder Ertragen-müſſen der poſitiven Folgen der Sünde, ſondern nur einſtweilen die Möglichkeit des Ertragens derſelben, oder das Ertragen der negativen Folge der Sünde, des Zurückgebliebenſeyns der Menſchennatur hinter der Verklärung, mit ſich. Hienach konnten für Jeſum alsbald zwar auch phyſiſche Schmerzen (etwa z. B. körperliche Entwicklungskrankheiten) eintreten, die aber dann nicht in ſeine Wahl gelegt, ſomit nicht Gegenſtand und Reſultat ſeines Gehorſams waren. Im stat. priv. fand hienach bloß eine obedientia activa ſtatt. Hingegen im stat. publ. kam zur obed. act. die obedientia passiva hinzu. Denn nun lag es (nach §. 411) in Jeſu Willen, ob er auch auf die Gefahr und Gewißheit des Leidens hin dem Vater gehorſam bleiben wollte oder nicht.

Anm. 1. Die obedientia als ſolche iſt immer etwas aktives, nämlich eine innere Willensthat. Obedientia passiva ſoll alſo nicht ein paſſives apathiſches Verhalten des Willens, nicht eine ſtoiſche Gleichgültigkeit bezeichnen, ſondern eine ſolche Thätigkeit des Willens, wodurch derſelbe ſich zum Erdulden eines drohenden Leidens entſchließt, d. h. ſich entſchließt, dem Leiden nicht durch böſes Handeln zu entgehen, ſondern im guten Handeln trotz der Gefahr des Leidens zu beharren. Vgl. Wolleb I, 18, p. 84: Eadem obedientia diverso respectu activa et passiva est, adeoque obedientia Christi actio passiva et passio activa existit; quatenus enim passio est poenae receptio, passiva obedientia dicitur; quatenus vero summae dilectionis est testificatio, activa nominari potest. Vgl. Burmann

Digitized by Google

V, 16, 8. Nec dirimenda obedientia ejus activa et passiva. Utramque enim nostro nomine debuit, tum vitae tum mortis obedientiam. Ac in passionibus obedientia ejus vel maxime sese exseruit, ac caritas praecipue emicuit. Gisb. Voet. de merito Christi, II, 283. (Passiones) plena et perfecta obedientia sponte subiit et sustinuit. Et sic objective ac per denominationem exponenda est phrasis obedientiae passivae; non quod obedientia secundum legem praestanda formaliter sit passio, sed actio, quippe bonum opus ex virtute procedens.

Anm. 2. Die obed. passiva, d. h. die innere Willensentscheidung: dem Guten treu zu bleiben trotz der Gefahr oder Gewißheit, dafür leiden zu müssen, ist zu unterscheiden von dem Leiden (d. i. dem Erdulden der positiven Folgen der Sünde) selber, oder von der satisfactio vicaria passiva oder poenarum persolutio (s. unten §. 428). Vgl. Wolleb ibid. Nec existimemus, obedientiam passivam et activam sic differre, ut poenae persolutio in sola passiva, et justitia perfecta in sola activa obedientia consistat. Daß Christus in Gethsemane betet: „doch nicht mein sondern dein Wille geschehe," ist ein Akt seiner obedientia passiva; daß die Kriegsknechte ihn an's Kreuz schlagen, ist ein Moment seiner satisfactio passiva. Die satisfactio passiva umfaßt Ereignisse und Akte Anderer, die Christus erduldet hat; die obed. pass. bezeichnet die Gesinnung, wie er dieselben erduldet hat.

## §. 426.

### Fortsetzung.

#### d) Satisfactio vic.

In Beziehung auf die Erlösung betrachtet, ist die oblatio Christi Genugthuung, satisfactio. Der Terminus satisfactio ist kein biblischer, sondern dankt der Theologie seinen Ursprung. Das Wort satisfacere (ἱκανὸν ποιεῖν) kommt Mk. 15, 15 vor, aber nicht von Christo und nicht im religiösen Sinn. Der Begriff der satisfactio ist aber ganz Bibel-gemäß vgl. §. 404. Er weist etymologisch betrachtet hin auf eine zu Rechte bestehende Forderung (nämlich Gottes an die Menschheit), welcher Forderung entweder genügt oder nicht genügt werden konnte. Und wenn nun das Dieser-Forderung-genügen allein Christo zugeschrieben wird, so liegt darin



Digitized by Google

auch ſchon die Vorausſetzung, die übrige Menſchheit habe nicht Genüge geleiſtet. Während alſo der Begriff des Gehorſams ſich rein auf das Verhältniß Chriſti als des normalen Menſchen zu ſeinem Vater bezieht, ſo bezieht ſich der Begriff der satisfactio vielmehr auf das Doppelverhältniß, das Chriſtus als Erlöſer einerſeits zu ſeinem die Forderung ſtellenden Vater und andrerſeits zu der dieſer Forderung nicht genügenden protoadamitiſchen Menſchheit einnimmt. Die satisfactio iſt deshalb nicht eine, die er für ſich leiſtete; was er für ſich that, als Aeußerung ſeines heiligen Willens, das könnte nur höchſt unpaſſender Weiſe als ein Genugthun bezeichnet werden, da ja im Begriffe: Genugthun der Seitenblick auf ein Nichtgenug-thun liegt. Das Thun Chriſti, ſofern er es für ſich that, ſofern es ſeine Perſon allein betraf, kann nur obedientia genannt, und mit satisfactio nur inſofern bezeichnet werden, als es dem Nicht-genug- dem Zu-wenig-thun der Menſchen gegenübertritt als Ergänzung. Der Begriff der Genugthuung ſchließt alſo den der Stellvertretung ein. Die satisfactio hat es als weſentliches Attribut an ſich, eine satisfactio vicaria zu ſein. Satisfactio Christi est (ſagt Wolleb I, 18, de off. sacerd. p. 84) qua, legi nostro loco subjectus, maledictionem peccatis nostris debitam subeundo et obedientiam a nobis requisitam legi perfectissime praestando, nos a maledictione liberavit, et vitam nobis aeternam restituit. Gisb. Voet. II de merito Christi p. I, p. 228: (Satisfactio) est perfectissima obedientia, qua ipse nostro loco tanquam Sponsor justitiae legis divinae plane satisfecit, nobisque remissionem peccatorum et absolutionem seu libertatem a maledictione, atque unâ justitiam et jus possessionemque vitae aeternae acquisivit. Van Til cp. 7, p. 170. Satisfactio . . . est vera debiti solutio. — Die Forderung der justitia Gottes war aber eine doppelte: a) die ſeiner justitia legislatoria, welche Heiligkeit, d. h. normale Entwicklung, vom Einzelnen und vom ganzen Geſchlechte fordert, b) die ſeiner justitia vindicativa, welche dem, durch eigne Willensentſcheidung, alſo

Digitized by Google

eigne Schuld abnorm gewordnen, d. h. von Gott losgeriſſnen die dreifache mors im Sinne von §. 345 als Strafe auflegt. Daß dieſe just. vindic. keine willkührliche, ſondern ebenſo im Weſen des Menſchen wie im Weſen Gottes begründet iſt, haben wir §. 403 geſehen). Witsius II, 5, 2: Sponsor ergo noster Christus dicitur, quia Deo spopondit satisfactionem pro nobis. Quae rursus satisfactio intelligenda non est sensu Sociniano, quasi in eo solum consistat, quod Christus desiderium Dei perfectissime impleverit, et omnia, quae salutis nostrae causa ipsi a Deo fuerunt imposita, plene fuerit exsequutus, atque ita plenissime Deo satisfecerit, idque pro nobis, h. e. nostra causa nostroque summo et sempiterno bono; — sed in eo sita est, quod Christus nostro loco ac vice nostra, tum agendo, tum patiendo, satisfecerit justitiae divinae tum legislatoriae, quam praemii-retributoriae et vindicativae, perfectissime implens omne *δικαίωμα τοῦ νόμου*, quod lex alias a nobis requirebat ad immunitatem a poena et ad jus vitae aeternae. (Vgl. Burm. V, 19, 3). Ebenſo die Bekenntnißſchriften. Conf. Helv. post. 15: Christus peccata mundi in se recepit et sustulit, divinaeque justitiae satisfecit. Vgl. Cat. Pal. 60: „Daß Gott mir ohne all mein Verdienſt aus lauter Gnade die vollkommne Genugthuung, Gerechtigkeit „und Heiligkeit Chriſti ſchenket.“ — Da dieſer Begriff der satisfactio von der höchſten Wichtigkeit iſt, ſo wird er von den Dogmatikern nach allen Seiten hin auf's ſchärfſte entwickelt, und zwar die res ſelbſt, die natura, der modus, die necessitas, die veritas und der valor. Wir haben dieſe Punkte einzeln zu betrachten.

Anm. Formell ſind die Claſſificationen der einzelnen Dogmatiker verſchieden. Einige rechnen z. B. die Frage, ob eine satisf. vic. activa als ſelbſtändige satisf. nöthig ſei, zur veritas, andere zur necessitas. Wir werden logiſch richtig verfahren, wenn wir ausgehen von der necessitas, dann auf die res, ihren modus und ihre veritas eingehen, und endlich auf den valor oder effectus.



Digitized by Google

## §. 427.

### Fortsetzung.

#### a) Necessitas satisfactionis.

a) Necessitas satisfactionis. Welches Bedürfniß einer stellvertretenden Genugthuung war vorhanden? Darauf antwortet Burmann V, 19, 5: Necessitatem docet justitia Dei, seu constans ac aeterna illius voluntas, qua, secundum ordinem immutabilem a se constitutum, cuique suum reddit, adeoque et peccatori, malum facienti, malum rependit et ab eo sese separat. Ita ut, nisi huic ordini satisfiat, Deus peccatori similis esset. Denn (th. 9) Gott kommt ja nicht etwa als pars offensa, quae de suo jure remittere potest, sondern als judex supremus in Betracht. Und th. 11: Haec vero satisfactionis necessitas ex rigore justitiae ipsam tamen ponit gratiam, tum qua vocatus et distinctus fuit Christus ad satisfaciendum, tum qua satisfactio illa accepta est nostro nomine et in nostrum bonum. Justitia igitur fuit in satisfactione ipsa et in Christo (sie zeigte sich an Christo), gratia in modo dispensationis et in nobis (sie zeigt sich an uns). Ebenso van Til p. 171: Finis satisfactionis est demonstratio justitiae Dei simul cum ostensione misericordiae. Daß diese Lehre richtig ist, ergiebt sich aus dem §. 403 gesagten. Die justitia Dei ist in sich von der gratia im allgemeineren Sinn nicht unterschieden. Die gratia fordert, daß Gott den Menschen, der als Mensch nur durch positiv normales Verhalten gegen Gott in sich selig sein kann, nicht dadurch zum Thier herabsinken lasse, daß er ihn auch ohne Liebe zu Gott selig und befriedigt sein läßt; mit andern Worten: daß er ihm jenes innere, zur Substanz der menschlichen Natur gehörige Gesetz erhält. Eben das ist die justitia. Diese gratia äußert sich ebendeshalb dem gefallenen Menschen gegenüber als ὀργή, als ira Dei, sofern sie durch Vollziehung jenes Gesetzes den Menschen erlösbar erhält. Nun erst ist die Möglichkeit gegeben, daß die gratia im engern Sinn, d. h. die misericordia

Digitized by Google

(ἔλεος) eintreten könne, die den gefallenen zu erlösen sucht. Diese misericordia kann aber unmöglich in einer Negation der allgemeinen gratia, mithin auch nicht in einer Negation der besondern Aeußerung der allgemeinen gratia, d. h. der ira (oder der justitia vindicativa) bestehen. Der Mensch muß vielmehr so erlöst, so von seiner Schuld befreit werden, daß dabei die Schuld qua Schuld, und somit das Schuldgefühl im Menschen, und somit die doppelte, objektive und subjektive, Nothwendigkeit einer Sühne, vollständig anerkannt wird. Die Erlösung muß also in einer Sühne bestehen, also in einer satisfactio vicaria passiva, oder einer persolutio poenarum. Deshalb verwerfen die Dogmatiker (Van Til p. 171 und 173, Turr. 12, 8 controv. 2 u. a.) mit Recht die Grotius'sche (arminianische) Theorie von einer acceptilatio, d. h. einer satisfactio hypothetica, non absoluta und actualis, als ob (Limb. III, 22, 2) Christus nicht objektiv und wirklich der justitia vindicativa genuggethan oder die von uns verdiente Strafe „substitutive" getragen, sondern nur miseriam gravem getragen hätte uns zum Besten „utiliter," indem Gott um dieser edlen That willen seinen Zorn suspendirt und den Menschen gratiae tempus ad fidem et regenerationem concedirt habe (ibid. 3). Es sei (ibid. 5) eine voluntas patris, deren Gründe nicht weiter nachweisbar seien (also eine willkührliche!) wonach er in unica hac victima acquievit, und das was Christus gethan, für volle Zahlung annahm und gelten ließ (accepti tulit) obgleich es eine solche nicht war. (Der Grund liege im jus absolutum Dei). Im Gegensatz zu dieser ebenso vernunft- als schriftwidrigen Theorie lehren die orthodoxen Dogmatiker mit vollem Rechte die necessitas einer persolutio poenarum absoluta et actualis. (Vergl. Gisb. Voet. II, de merito Christi, p. I, pag. 134 wo die Literatur hierüber angeführt ist. Hoornbeck misc. II, 16, 3. Burm. V, 19, 23. Die necessitas satisfactionis ist nicht eine relativa oder hypothetica, ita ut, si Deo libuisset, alii modi liberationis possibilis illi non defuissent, wie Petr. Lomb. III, dist. 20 behauptet, sondern eine absoluta; andererseits aber

Digitized by Google

nicht eine naturalis, qualis est in igne ad urendum, sondern eine moralis et rationalis, quae a sanctitate et justitia Dei fluit, nec nisi libera intercedente voluntate exerceri potest. (Turr. 12, 8, controv. 1). Die Frage, ob denn einer für andere stellvertretend die Strafe leiden könne (Wits. II, 5, 4 u. a.), müssen wir hier noch übergehen; sie betrifft nicht die Nothwendigkeit, sondern die Möglichkeit der satisfactio, und kann ihre Lösung erst in der Lehre vom mun. regium und von der Heilsaneignung finden. Genau genommen ist ja nämlich nicht das fraglich, ob einer unschuldigerweise etwas leiden könne, was ein anderer verdient hätte — wer wird dies bezweifeln? — sondern nur, ob dies Leiden alsdann dem Andern zu Gute kommen könne. — Es hat sich uns also für jetzt einstweilen die necessitas ergeben, daß der Erlöser stellvertretend der justitia vindicativa genugthun, d. h. die positiven Folgen der Sünde, d. i. nach §. 345 (vgl. §. 403) die Trennung des Menschen von Gott, die Trennung der mikrokosmischen Leiblichkeit von dem seelischen Centrum, und die Trennung der Natur vom Menschen, erfahren mußte. Damit ist aber die necessitas satisfactionis noch nicht erschöpft. Soll ein Sünder erlöst werden, so muß er nicht bloß erstlich von der Schuld resp. Strafe der bisherigen Sünden befreit werden, — diese Schuldfreiheit ist ja nur erst die Basis für die Möglichkeit einer Befreiung von der Sünde selber; — sondern er muß auch von der Sünde frei, d. h. er muß aus dem bisherigen abnormen Lebenskreise in ein normales Leben versetzt werden. Diese Befreiung von der Sünde wird nun zwar nicht, wie die von der Schuld, ohne sein Dabeisein und Cooperiren möglich sein; denn was ist Freiheit von der Sünde anders, als Heiligkeit des Willens? wie ist mithin Befreiung von der Sünde anders denkbar als durch Heiligkeit des Willens? Aber diese Befreiung von der Sünde, diese Heiligung des Willens, wobei der Wille also eben mit thätig sein muß, ist doch undenkbar, solange der Mensch noch in den Banden der abnormen Entwicklung der protoadamitischen Menschheit liegt. Nämlich die mikrokosmische Entwicklung ist ja nicht unabhängig und

Digitized by Google

isolirt, sondern abhängig von der makrokosmischen. Gott fordert nun aber vom Menschen, soll er selig werden, daß er ein normales Lebensganzes darstelle. Der Sünder kann, wenn er auch von irgend einem Zeitpunkte seines Lebens an sich bekehren würde, doch kein integres Lebensganzes darstellen. Der Einzelne muß also die Möglichkeit haben, seine bisherige abnorme und verderbte mikrokosmische Entwicklung zu negiren, und das ist nur möglich, wenn ihm die weitere Möglichkeit gegeben ist, sich von der abnormen makrokosmischen Entwicklung der protoadamitischen Menschheit abzulösen, und auf die Basis einer neuen, der deuteroadamitischen Menschheitsentwicklung zu stellen. Diese deuteroadamitische Menschheit, die mit Christo als dem zweiten Adam beginnt, kann aber nicht die seit Adam schon geschehene Entwicklung der formalen menschlichen Anlagen ab ovo neu beginnen; mit andern Worten: Christus konnte nicht, isolirt von der bereits seienden Menschheit und ihrer Geschichte, in äußerlich mechanischer Nachahmung Adams in einem Paradies auf einer einsamen Insel auftreten, und die Entwicklung von Familie, Staat ꝛc. neu anfangen; sondern er trat in die formell entwickelte aber abnorm entwickelte Menschheit, er trat mitten in die Geschichte herein. Und doch sollte er ein normales Entwicklungsganzes in sich darstellen. Daraus ergab sich also die Nothwendigkeit, daß er die ganze makrokosmische Menschheitsentwicklung von Adam bis auf die Zeit des Augustus in seiner mikrokosmischen Entwicklung gleichsam recapituliren und wiederholen, dabei aber aus einer abnormen in eine normale umsetzen mußte. Es ist damit nichts über die menschliche Natur und Fähigkeit hinausgehendes gefordert; denn ein jeder Mensch recapitulirt die makrokosmische Entwicklung seiner Vorzeit in seiner mikrokosmischen Entwicklung, indem er als Erbe in die fertigen Resultate jener Vorentwicklung eintritt, und sie sich aneignet und pro virili parte weiterführt. Aber während der natürliche Mensch sich dieselbe so aneignet, daß er auch das falsche, schlechte, böse mit in sich aufnimmt, eignete sich Christus die Resultate der Vorentwicklung der Menschheit vielmehr so an, daß er alles sündliche abwies und negirte,

Digitized by Google

und somit die makrokosmische Entwicklung in seinem Mikrokosmus reinigend reproducirte. (Vergl. §. 411). Dies aber ist nichts anderes als seine justitia perfecta, ein Begriff, der nicht schlechthin mit dem der sanctitas oder der obedientia einerlei ist. Die obed. bezieht sich auf das jus naturale Dei, auf das ewige Sittengesetz; die just. perf. auf die historischen Rechtsformen (z. B. die lex Mosaica) worin in der historischen Umgebung Jesu jene lex Dei aeterna erschien. Sollte Christus der Erlöser sein, so mußte er auf solche Weise in stellvertretendem Thun nachholen, was die Menschheit als ganze versäumt hatte, mußte die makrokosmisch abnorme Entwicklung der Menschheit in seinem Mikrokosmus zu einer normalen umsetzen, damit dem zu erlösenden Sünder in ihm, dem δεύτερος Ἀδάμ, eine Basis, ein Ausgangspunkt gegeben wäre für die eigne normale Weiterentwicklung, für die Heiligung. So war also neben der necess. satisfactionis vicariae passivae die necess. einer satisf. vic. activa vorhanden. Denn jene Recapitulation der normalen Menschheitsentwicklung hat Jesus recht eigentlich stellvertretend geleistet. Er hat das geleistet, was die Menschheit von Adam bis Augustus hätte leisten sollen und zu leisten unterlassen hatte. Es ergiebt sich, daß die satisf. vic. act. nicht den Sinn hat, als ob Christus an unsrer Statt, resp. an der Stelle des Einzelnen, das Gesetz schlechthin erfüllen, und uns die Heiligkeit oder Heiligung ersparen mußte. Es handelt sich vielmehr bei der satis. act. durchaus um die Erfüllung des historischen Gesetzes an der Stelle der Menschheit. Eine Stellvertretung für den Einzelnen ist damit freilich nicht ausgeschlossen. Sollen wir vor Gott gerecht werden, so muß er uns nicht so wie wir als Kinder des ersten Adam sind, ansehen, sondern so, wie wir als Kinder des zweiten Adam sind, d. h. insofern, als wir vom protoadamitischen Geschlecht abgelöst sind. Gott muß nicht den alten Menschen in in uns ansehen; dessen culpa ist durch die satisf. pass. getilgt; sondern den neuen Menschen, der nicht auf der Basis unserer Kraft, sondern in der Kraft des zweiten Adam, d. h.

Digitized by Google

auf der Basis der in Christo gegebnen normalen Menschheitsentwicklung lebt. (Vgl. oben §. 404).

Anm. Die satisf. act. ist oft mißverstanden und darum oft bestritten worden. Piscator und die lutherischen Theologen Tölner, Karg, Döderlein stellten den Satz auf, die just. Christi habe nicht den Charakter einer satisf. vic., sondern nur den einer Vorbedingung (necessarium requisitum et causa sine qua non) für die satisf. pass. Indirekt vertritt auch Burmann V, 19, 1 f. diese Meinung, sofern er den ganzen Begriff der satisfactio der Lehre von der mors Christi unterordnet und die satisf. als ersten fructus mortis Christi aufzählt. Auch Wendelin (I, 17, 5, expl. 2) nähert sich indirekt dieser Ansicht, indem er bei der legis impletio keinen andern Zweck als den einer Vorbedingung für die satisf. pass. angiebt. Sanctitas haec plane necessaria erat sacerdoti nostro, qui si ipse peccator fuisset, satisfacere pro nobis non potuisset. Dagegen sprechen sich aber alle übrigen Dogmatiker aus (z. B. van Til p. 175: Veritas meriti Christi jubet nos credere, non tantum obedientiam passivam sed et activam nostro nomine a Christo praestitam fuisse atque adeo meritoriam fuisse. Gisb. Voet. II, de merito Christi p. I, p. 229: Opus meritorium Christi (d. i. nach der wenige Zeilen vorangehenden Erklärung eben die satisfactio; „meritum Christi dicitur alio nomine satisfactio") est voluntaria et perfectissima illa obedientia, qua in humana natura loco nostro pro nobis tanquam Sponsor omnia praestitit, quaecunque lex Dei a nobis exigebat. Exigebat autem lex Dei a nobis peccatoribus primo poenas condignas et animi et corporis, deinde perfectissimam sanctitatem et accuratissimam conformationem cum lege Dei. Utrumque autem Christus tanquam Mediator et Sponsor nostro loco praestitit: omnes poenas salvandorum quibuscunque ipsorum peccatis debitas ferendo, non quidem in specie, sed quod ad compensationem et aequivalentiam, et omnem legis justitiam ac conformitatem accuratissime usque ad minimum apicem et in habitu et in actu absque ulla peccati aut defectus sive habitualis sive actualis specie implendo. Ja die kirchlichen Bekenntnißschriften selber lehren aufs bestimmteste die satisf. vic. act. (Cat. Pal. qu. 36: „daß er mit seiner Unschuld und vollkommnen Heiligkeit meine Sünde, darin ich empfangen, vor Gottes Angesicht bedecket." Ebenso qu. 60, „daß „. . . . Gott ohne all mein Verdienst . . mir die vollkommne Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi

Digitized by Google

„schenket und zurechnet!“ Vgl. qu. 56. Conf. Helv. post. 15: Deus propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Christi pro nostra. Vgl. Conf. Gall. 18. Conf. Belg. 22. — Die entgegenstehende Ansicht wird übrigens von den alten Dogmatikern nicht gerade immer mit den triftigsten Gründen überwunden. Z B. Wolleb I, 18, 1 f. führt drei Gründe an: a) Quicquid in toto obedientiae cursu fuit et egit, id nostro loco fuit et egit; . . . ut enim Filius Dei non pro se sed pro nobis homo factus, ita non pro se sed pro nobis legi subjectus est. Allein das ist eine pet. princ.; pro nobis ist allerdings die Menschwerdung Christi in jeder Beziehung geschehen; aber man kann und muß doch noch die gottmenschliche (pro nobis hominibus) und erlösende (pro nobis peccatoribus) Seite unterscheiden, sodaß es noch nicht als von vornherein feststehend betrachtet werden kann, daß alles, was Christus that, den Charakter der Erlösung und satisfactio hatte, sondern daß dies eben erst bewiesen werden muß und soll. b) Zur satisf. pass. sei als Vorbedingung gar nicht die obed. act. sondern nur die sanctitas seu innocentia erforderlich. Die obed. act. verhalte sich zur innoc. wie ein habitus zu einer privatio, scil. peccati. Allein eine solche Unterscheidung von innocentia als einem bloß Negativen, und obed. als einem Positiven, ist ein offenbares Hirngespinnst, so gut wie die Unterscheidung von „Plus drei Grad Kälte“ und „Minus drei Grad Hitze.“ Die obed. ist ja nicht ein zur innoc. hinzukommendes, sondern diese selbst, nur von andrer Seite angesehen. Mit jedem Mangel an der obed. würde ja sofort auch Mangel an der innoc. eintreten! — c) Wolle man die obed. act. nur als Vorbedingung betrachten, so betrachte man alsdann die obed. pass. folgerichtig als bloß auf das mandatum speciale patris: ut Christus moreretur, bezogen. Der Gehorsam habe aber nicht, und könne nicht ein einzelnes mandatum zum Objekt haben. Die obed. erstrecke sich auf die ganze lex. Wolleb führt hier einen ganz guten indirekten Beweis. Die Anschauung, welche den Tod Christi als allein stellvertretend isolirt, führt auf eine hölzerne Anschauung von der obed. zurück. Christi heiliges Leben stehe für sich; nun trage ihm der Vater auf, für die Menschen zu sterben, und er gehorche diesem mandat. speciale. Dagegen sagt Wolleb mit Recht: der Gehorsam Christi konnte nicht in dem partiellen Ding, dem Sterben für die Menschen, als einem isolirt gedachten, bestehen; sodaß Christi übrigens Leben und Thun und Lassen mit diesem Sterben nicht zu-

Digitized by Google

sammenhinge. Sondern der Gehorsam mußte sich in dem ganzen Leben, dessen nothwendiger Erfolg ein solcher Tod war, zeigen. — Mehr als ein indirekter Beweis ist freilich auch dies nicht.

## §. 428.

### Fortsetzung.

#### b) Res modus und veritas satisfactionis.

Wir haben die necessitas einer satisf. act. und pass. kennen gelernt. Es entsteht die Frage; Wodurch hat Christus beides geleistet? Die Antwort der Theologen lautet, und zwar nach dem bisherigen vollkommen richtig: die satisf. act. hat er geleistet durch seine perfecta justitia, die satisf. pass. durch die persolutio poenarum nostrarum. Die res satisfactionis besteht also aus der a) perfecta justitia, b) poenarum persolutio. Man hat diese beiden Dinge ja nicht mit der obed. act. und pass. zu identificiren (vgl. oben §. 425, Anm. 2). Die obed. act. und pass. machen als ein Ganzes zusammengenommen die justitia perfecta aus (nämlich insofern die obed. auf die lex bezogen zu denken ist), und die poenarum persolutio verhält sich zur just. perfecta als Folge. — Die justitia perfecta nämlich ist (Wolleb I, 18, de perf. just.) ea pars satisfactionis, quam conformitate sua cum lege et perfecta obedientia eidem praestita, nobis acquisivit. Sie zerfällt in die Gerechtigkeit vor der lex naturalis und in die vor der lex positiva oder mosaica, was freilich in concreto nicht getrennt gedacht werden kann, indem das Sittengesetz von Jesu Christo nicht abstrakt erfüllt werden konnte, sondern nur durch Gehorsam gegen die positiv historischen Gesetze, die in der Sphäre galten, wo er Mensch geworden. Daher es auch unstatthaft, seine Beschneidung, die seine Unterwerfung unter das mosaische Gesetz involvirte, als einen freiwilligen, der ταπείνωσις angehörigen Akt (ein ἀποτέλεσμα des menschgewordnen) zu betrachten. Dies setzt eine doketische Anschauung von Jesu voraus. Daß

Digitized by Google

er beschnitten und somit dem mosaischen Gesetz unterworfen ward, geschah rein in Folge des trinitarischen Rathschlusses, und war mit der Geburt Jesu aus dem Samen Abrahams gegeben, war also nicht ein freiwilliger Akt des Menschgewordenen. Eine Möglichkeit, die innere Heiligkeit anders, als unter den Formen des israelitischen Volkslebens und mosaischen Gesetzes zu üben, war für ihn nicht mehr vorhanden. Seine justitia war durch und durch justitia vor dem positiven Gesetz Gottes. Eben darin liegt ja das satisfaktorische und vikarirende derselben, daß Jesus von dem Punkte des stat. integr. aus, wonach er dem ersten Adam gleich war, die historische Entwicklung der Menschheit bis auf seine Zeit recapitulirend in sich aufnahm. Somit zerfällt seine justitia perfecta (Wolleb I, 18, can. 1 ff. de just. perf.) in die originalis justitia, wonach er vom pecc. orig. frei und in dem Sinne positiv gut war, wie Adam vor dem Falle, und in die actualis justitia, welche darin bestand, daß er das Gute zum Objekt seiner bewußten Wahl fort und fort erhob. — Die poenaram persolutio besteht in den positiven Leiden, die er mit wachem hellem Bewußtsein über sich nahm, dadurch daß er von der justitia perfecta gegen die lex Dei sich durch keine Lockung und durch keine Drohung abbringen ließ, und somit die ταπείνωσις (§. 412) wählte, oder, was dasselbe ist, dem mandatum speciale des Vaters, ut pro hominibus moreretur (§. 424) gehorchte. Die poen. pers. war also eine Folge seiner obedientia erga legem et erga mandatum speciale. Sie bestand in der passio Christi, d. h. darin, daß er, während er durch seinen status nur die Möglichkeit hatte, die positiven Folgen der Sünde auf sich zu nehmen, durch freie Willensentscheidung diese Folgen, als er sie vermeiden konnte, wirklich auf sich nahm. Persolutio poenarum est, qua poenas nobis debitas in se suscepit, seque ultro pro nobis victimam sanctam Deo obtulit. (Wolleb I, 18 de pers. poen.). Die Scholastiker (Wolleb l. c. Gisb. Voet. II, pag. 169, Burm. V, 17, 11 u. a.) unterscheiden in der passio Christi wieder einzelne Theile, nämlich a) propas-

Digitized by Google

sio oder perpessiones extremam passionem antecedentes (alle Leiden während seines stat. publ., die bereits Folge seiner Treue gegen seinen Beruf, d. h. den geistlichen Messiasberuf waren, z. B. seine Armuth, auch sein innerer Schmerz über die Sünden der Menschen), b) passio extrema, und hier wieder α) mortis antecedanea, β) mors (wozu Burmann noch den Zustand des Getrenntseins von Seele und Leib als γ) mortem consequens rechnet, wiewohl das eben zur mors selber gehört). Ferner wird bestimmt (Burm. V, 17, 5; 18, 4): Subjectum quod passionis est persona Christi, subjectum quo est humana natura. Vgl. Bucan. loc. 23, qu. 4: Passio fuit personae, quia persona illa, quae passa est, Deus est et homo; non tamen in divina sed in humana natura assumta, quae patibilis fuit. Vgl. Wendel. I, 17, th. 5, expl. 2 Lutheranorum nonnulli subjectum passionis ajunt personam esse secundum utramque naturam, unde horrenda illa assertio, etiam Deitatem esse passam. Interim aliud quiddam et ipsum erroneum subjectum nobis impingunt, nempe „ex sententia Calvinistarum tantum humanam „Christi naturam esse passam," quod multis argumentis refutant, sed frustra; hostem sibi fingunt; hac in parte nos non habent, qui orthodoxe et secundum scripturam docemus: Christum, secundum carnem, esse passum. Vgl. Gisb. II, 237. Als causae der passio Christi werden genannt (Buc. 23, 3; Gisb. Voet. II, 167 u. a.) α) ordinatio Dei als causa efficiens principalis, β) calamitas generis humani et tyrannis diaboli als causa προκαταρκτική oder impulsiva, γ) Dei patris amor erga suam creaturam als causa προηγουμένη, δ) filius Dei als causa obsequens, ε) Satan, Judas, Sacerdotes etc. als causae instrumentales. Da nun das Leiden Christi seinen Grund darin hatte, daß er durch freie Willensbestimmung und permanente Entscheidung für die justitia und obedientia sich dem Hasse aussetzte, und jedes mit seiner obed. streitende Mittel, sich dem Leiden zu entziehen, verschmähte, so ergiebt sich, daß seine satisfactio — sein Be-

Digitized by Google

harren in der justitia bis zum Erdulden der poena — eine sancta oder voluntaria war. Beide Punkte aber werden von den alten Dogmatikern (z. B. Wolleb I, 18, 18, der aber auch noch die veritas als drittes dazustellt, die wir lieber abgesondert betrachten) unter der Rubrik des modus satisfactionis zusammengestellt. Heilig war die satisf. Christi, weil sie eben darin bestand, daß er sich permanent und mit Bewußtsein für die obed. und gegen den Ungehorsam entschied; freiwillig, weil diese Entscheidung für den „Gehorsam bis zum Tode" (Phil. 2, 8) d. h. für die bis zur satisf. pass. durchgeführte satisf. activa, durchaus von seinem Willen ausging und in keiner Weise necessitirt oder unwillkührliche Folge seines status war. Was nämlich a) die just. perf. betrifft, so haben wir stets (vgl. §. 395 Anm.) festgehalten, daß Jesus durch seinen status, sein Seyn, lediglich das posse non peccare (den stat. integr.) und keineswegs das non posse peccare besaß, und wir müssen es für ein frommes Mißverständniß ansehen, wenn Burmann (V, 16, 9), Gisbert Voetius (II de merito Chr. p. 246) u. a. sich über die „horridas et profanas disceptationes" und „blasphemias" der mittelalterlichen Scholastiker Duns Scotus, Durandus u. a. ereifern, daß Christus das bloße posse non peccare also eine Möglichkeit des peccare gehabt habe. Man glaubt durch die Zugabe einer solchen Möglichkeit der Heiligkeit und Gottheit Christi zu nahe zu treten, und sieht nicht ein, daß man durch die Behauptung der Unmöglichkeit des peccare die Heiligkeit Christi qua ächtmenschliche völlig zerstört und den modus voluntarius der satisfactio aufhebt. Wer an einem Abgrund hin frei und ohne Unterstützung sicher wandelt, ist bewundernswürdiger, als wer an demselben Abgrund wandelt, aber sich von einiger Entfernung aus an einem Strick halten läßt, sodaß er wohl fallen könnte, aber nicht fallen kann. — b) Was die unschuldige Erduldung der positiven Folgen der Sünde, d. h. der dreifachen mors (§. 345) betrifft, so war Christus durch sein Seyn, seinen status, zum Erdulden der mors in keiner Weise genöthigt. Denn er besaß α) die immunitas a morte hypothetica wie

Digitized by Google

Adam vor dem Fall, nach §. 417, Anm. 2, d. h. die Möglichkeit einer gewaltsamen Auflösung des Bandes zwischen Leib und Seele, ohne darum einen Todeskeim in sich zu tragen. Daß er also dem Tode, der rein durch Gewalt von außen an ihn kommen konnte, sich preißgab, war ein actus voluntarius. Er besaß β) das dominium über die Natur, wie Adam, nach §. 417, d. h. die schlechthinige Kraft, die unverklärte Natur zu verklären, die Wunderkraft. Daß er diese Kraft nicht zu seiner Rettung vom Leiden, sondern nur für Andre anwandte, und für seine eigne Person die mors afflictionum, die Trennung der Natur vom Menschen, trug, war also ebenfalls ein actus voluntarius. Endlich γ) stand er zum Vater in ungetrübt normalem Verhältniß, und es lag in ihm nicht die mindeste Ursache, weshalb er sich vom Vater hätte getrennt fühlen, die mors spirit. erfahren sollen. Daß er dies innere Seelenleiden dennoch erfuhr, war also abermals ein actus voluntarius. — Dies führt uns nun aber auf eine weitere Frage, auf die nach der veritas satisfactionis, nämlich ob Christus wirklich alle Folgen der Sünde getragen habe. Von der mors corpor. und mors afflictionum ist dies weder zweifelhaft noch schwierig, um so schwieriger aber ist es, zu begreifen, wiefern Christus die mors spirit. oder aeterna oder die condemnatio oder maledictio oder ira getragen habe und habe tragen können. (Vergl. §. 404). Auf diese Frage gehen schon die alten Dogmatiker vielfach ein (Hoornb. misc. II, 16, f.; Gisb. Voet. II, 168 und 185 und 242 ff. Buk. 23, 21. Wendelin I, 17, th. 5, expl. 3. Burm. V, 17, 8). Eigentlich sind es jedoch zwei Fragen, die hier in Betracht kommen. Die erstere ist die: wie man doch sagen könne, daß Christus die volle Strafe für die Sünden der Menschen getragen habe, da er doch nicht die mors aeterna erduldete. Darauf geben die alten Dogmatiker eine doppelte Antwort. Bukan. (l. c.) sagt: Efficacia mortis Christi pendet a dignitate personae; est infiniti meriti, quippe hominis, qui Deus est. Ebenso Burmann (l. c.). Tenendum, passionem hanc Christi, licet poenarum nostrarum vim omnem quoad

Digitized by Google

intensionem quasi exhauserit, non tamen aeternitatem earum tulisse; temporis enim infinitatem infinita personae dignitas recompensavit. Turr. 12, 37. Vere tulit poenas quas damnati tulissemus, non quidem tamdiu, non omnes, non in eo loco, non cum illis effectis; sed tamen sensit justam Dei iram. Gisb. Voet. II, 168 (passio erat), dignissima et pretiosissima. Allein diese Auffassung beruht noch wesentlich auf der künstlichen und unbiblischen anselmischen Satisfaktionstheorie, wonach der Hauptzweck der satisfactio nicht eigentlich und unmittelbar in der Erlösung resp. Entsühnung der Sünder, sondern in der Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes, und nur nebenbei in der Erlösung eines prädestinatianisch abgegrenzten Theiles der Menschen lag; sodaß demnach die sasisf. selbst ihrem Wesen nach darin bestand, daß Gotte von einem Menschen ein Aequivalent infiniti valoris für seine verletzte Ehre bezahlt wurde. Der Tod des Menschen Jesus sei nun ein solches Aequivalent infiniti valoris darum gewesen, weil er zugleich der Tod des Sohnes Gottes war. Mit dieser Theorie ist uns nichts gedient. Sie paßt nicht in das biblisch-dogmatische System. Der wahre Zweck der satisfactio war ja vielmehr, daß die Menschheit dadurch von dem objektiven reatus objektiv befreit wurde, daß ein solcher Mensch die poena unschuldig und stellvertretend erduldete, welcher die Fähigkeit hatte, hernach das von ihm erworbene den übrigen lebendig anzueignen. Wir kommen also auf die Frage zurück: hat Christus wirklich alle Folgen der Sünde, auch die mors aeterna, getragen? Die richtige Antwort ist diese: Die mors aeterna gehört gar nicht zu den wesentlichen Folgen der Sünde. Daß die mors spir. sich in aeternum fortsetzt, ist nur accidentell. (Vergl. oben §. 404). Dieser Antwort nähert sich Gisb. Er stellt nämlich (II, 242) die Frage: an peccatum de facto mereatur poenam infinitam? Man könne die poena peccati, antwortet er, objective infinita nennen (d. h. in Beziehung auf ihr Objekt), quatenus homines privat infinito bono, auch extensive, quia durat in aeternum. II, 168 rechnet er nun die aeterna duratio,

Digitized by Google

sowie den locus gehennae zu den accidentalibus. Es schwebt ihm die richtige Ahnung vor, daß die mors spir. als Folge der Sünde nicht quoad meritum eine aeterna ist, sondern nur quoad effectum, nämlich sich in aeternum fortsetzt in dem Falle, daß keine Erlösung stattfindet. Sonach hat also Christus einfach die mors spir. in ihrer innern Intensität, nicht aber in ihrer endlosen Fortdauer tragen müssen. (Vgl. Wendelin I, 17, th. 5, expl. 3. Etiamsi non sensit mortem aeternam quoad durationem, tamen quoad intensionem). Nun kömmt aber die zweite Frage: Hat denn Christus die poena peccati, quatenus objective infinita est, — hat er den intensiv unendlichen Schmerz, vom Vater getrennt zu sein, getragen und tragen können? Was diese Frage betrifft, so rechnet Gisb. (II, 168) auch die desperatio und den vermis conscientiae zu den accidentalibus der mors spirit., und behält als essentia (p. 185) nur die amissio visionis ac fruitionis Dei tanquam patris amantissimi et gratiosissimi übrig. Auch hier hat er ganz die Ahnung der richtigen Lösung. Nämlich unselig auf dieselbe Weise, wie der Sünder, kann sich Christus nicht gefühlt haben. Er trug die Strafe, die wir verdient hatten, also trug er sie als fremde Strafe, nicht als selbstverdiente; also war sie für ihn nicht Strafe, sondern reiner Schmerz. Das Moment der innern Gewissensqual (vermis consc.) und vollends das der desperatio fiel hinweg. Nimmermehr aber fiel das Moment des Leidens, der Qual, der Angst, der Losgerissenheit vom Vater hinweg. Christus litt vielmehr den absoluten Schmerz über die Sünde. Denn die Sünde der Menschheit stellte sich ihm in ihrer einheitlichen Concentration dar, ja sie richtete sich faktisch gegen ihn, tobte sich aus an ihm, und es ist unschwer nachzuweisen, wie alle Arten der Sünde, mikrokosmische und makrokosmische, jüdische und heidnische, Bosheit und Schwachheit ꝛc. im Leiden Christi sich gegen ihn verschwuren. Nun konnte aber Christus die Sünde nicht anders, als mit absolutem Schmerz ansehen, d. h. ohne ein minimum von Freude daran.



Digitized by Google

(Und zwar ist dieser menschliche Schmerz als menschliches Gefühl wohl zu unterscheiden von dem ewigen Mißfallen Gottes an der Sünde. Letzteres ist ein schmerzloses). Er fühlte sich also schlechthin der Macht der ihm absolut widerwärtigen Sünde hingegeben, und fühlte, wie der Vater ihn dieser Macht preiß gab. Somit fühlte er sich vom Vater getrennt, nicht so, daß er sich vom Vater losgerissen hätte, sondern so daß seiner Liebe zum Vater keine Manifestation der Gegenliebe des Vaters mehr antwortete, weder äußerlich noch in den Stimmungen seines Gemüthes. Zwischen ihn und den Vater hatte sich die Sünde, die Finsterniß in die Mitte gedrängt, und jede Empfindung der Seligkeit vorscheucht. Dieser absolute Schmerz ist ein ebensogroßes, wenn auch anders-geartetes Leiden, als die Qual des Sünders, der α) in sich zerrissen ist, dafür aber an der Sünde, die ihn elend macht, noch Freude hat, und noch mit Energie Sünder sein will, und β) sich vom Gott losgerissen hat, aber dafür die Manifestationen der göttlichen ὀργή, die sich nicht von ihm zurückzieht, spürt. — Daß Christus nun wirklich alle Folgen der Sünde getragen hat, drücken die Dogmatiker aus in dem Satze (Burm. V, 19, 22 u. a.): Satisfactio Christi sufficiens fuit.

## §. 429.

### c) Valor satisfactionis.

Der letzte Punkt, der bei der satisfactio zu betrachten ist, ist der Erfolg oder sogenannte Werth, valor, derselben. Zwei Fragen werden hier (von fast allen Dogmatikern) aufgestellt: cujus gratia (weshalb) und cui (für wen) Christus genug gethan habe. Die Antwort auf die erste Frage lautet: Ad expiationem nostram, d. h. zur objektiven Tilgung unserer ganzen Sündenschuld. Burm. V, 19, 18: Per mortem Christi peccata nostra expiata esse liquet ex loco Rom. 5, 9 al. Huc pertinet, quod mors haec sacrificium pro reatu appelletur Jes. 53, 10, Eph. 5, 2. Die effusio sanguinis (nicht das sanguis

Digitized by Google

als Materie, sondern der Akt des Leidens und Sterbens) war (ibid 19) nicht etwa die causa, per quam Christus accepit potestatem nos purgandi a peccatis, i. e. liberandi a poenis eorum, sondern die effusio sanguinis war das pretium (λύτρον) selbst, das Christus zur expiatio hingegeben hat. Und zwar hat er es gegeben zur expiatio für alle Sünden (ibid. 33:) (Errant) Pontificii, qui satisfactionem Christi temere et sceleste circumcidunt, eamque solum factam volunt pro peccato originali vel actualibus ante baptismum commissis. Verum omnem coarctationem tollit Paulus Rom. 8, 1; 1. Joh. 1, 7. — Die expiatio qua Akt ist hienach mit der satisfactio identisch; die expiatio qua Errungenschaft stellt sich dar in dem durch die satisfactio errungenen Erfolg. — Correlat mit dem Begriffe der expiatio ist der des meritum. Wie die satisfactio ihrem valor und Erfolg nach einerseits expiatio, Sühne, ist, so ist sie andererseits meritum, Verdienst. Die beziehungsweise Differenz beider Begriffe wird am klarsten durch die Genitive, die nothwendig und wesentlich zu beiden gehören. Es ist nämlich überall von einer expiatio culpae nostrae und von einem meritum Christi die Rede. Die satisf. ist expiatio, sofern durch sie die Schuld von uns weggenommen ist; sie ist meritum, insofern Christus uns durch sie die Gerechtigkeit erworben hat. Wenn daher Gisb. Voet. II, de mer. Chr. I, p. 228 sagt: Notandum, satisfactionem Christi saepe stricte accipi pro causa acquisitae immunitatis seu liberationis a poenis peccatorum, et meritum pro causa acquisitae justitiae activae, so können wir, indem wir statt der „satisfactio stricte accepta“ die „expiatio“ als deren Erfolg einsetzen, den Unterschied von expiatio und meritum bündig so angeben: Expiatio est acquisitio liberationis a culpa peccatorum; meritum est acquisitio justitiae activae. Und wie man die expiatio als Akt und die expiatio als Resultat unterscheiden kann, so ist auch (mit Gisb. ibid. p. 229) das meritum als opus meritorium und das meritum als praemium zu unterscheiden. (Im erstern Sinn nimmt es Van Til p. 174:



Digitized by Google

Meritum Christi est plenariae legis obedientia, tanquam δικαίωμα vitae exigentis, pro redimendis praestatio, qua suis jus vitae et gratiae impetravit. Ebenso Endem §. 103, schol. 2: Notat omnia, quae Christus in his terris degens fecit ac passus est, ut salutem hominibus acquireret, i. e. ejus satisfactionem. Hoornbeck II, 17, 12 identificirt das mer. mit der satisf. activa. Burm. V, 19, 29, Amesius u. a. definiren: quae satisfactio fuit respectu Dei, meritum fuit respectu nostri, was aber den Nagel nicht auf den Kopf trifft). Bei dem Begriff des meritum ist aber (Endem l. c.) ja nicht zu vergessen, daß er eine notitio ἄγραφος ist, und zwar eine minder scharf und glücklich gewählte, als die der satisfactio. Wollte man nämlich sich rein an den eigentlichen Begriff des Verdienens halten, so verdient jeder Mensch in jedem Augenblick irgend etwas für sich, Lohn oder Strafe, Seligkeit oder Unseligkeit, und so hat der menschgewordene Sohn Gottes qua Mensch durch seine Heiligkeit jedenfalls für sich Seligkeit verdient, und es ist also nicht ganz richtig, das merit. Chr. lediglich auf die Güter, die er für uns erworben hat, zu beziehen. Wie aber der Begriff des merit. Chr. dem Umfang nach formell ungenau ist, so ist er überdies dem Inhalt nach materiell ungenau. Denn Christus hat uns die Gerechtigkeit vor Gott nicht verdient, sondern erworben. Will man nämlich „verdienen" im sittlich-religiösen Sinn (vom moralischen werth-seyn, wo das Objekt ein richterliches Verhältniß Gottes zu uns ist; z. B. in den Redensarten: „ich verdiene Strafe;" „dies Leiden trifft mich verdient") nehmen, so kann von einem verdienen für Andere ohnehin nicht die Rede sein; will man dagegen „verdienen" im öconomischen Sinn = erwerben nehmen (wo das Objekt ein Gut ist; entsprechend dem nomen: der Verdienst; z. B. in der Redensart: „ich verdiene mir viel Geld"), so kann es eben nur bildlich von Christo gesagt werden, und zwar ist alsdann die bildliche Vorstellung noch wesentlich der falschen Theorie des Anselmus von einer zu leistenden Zahlung verwandt. Immerhin mag man aber, bei gehöriger Umschränkung des Begriffs, den ter-

Digitized by Google

minus: meritum der Bequemlichkeit halber als Gegenstück zur expiatio beibehalten. — Besser eignet sich jedoch hiezu der biblische Begriff der reconciliatio (καταλλαγή), der ja in der h. Schrift selbst das Seitenstück zum ἱλασμός bildet. Die expiatio bezieht sich auf die Schuld, also auf die in das Verhältniß Gottes zu den Menschen hereingekommene Störung; die reconciliatio ist die Wiederherstellung des ursprünglich beabsichtigten Verhältnisses. (Vergl. §. 406). Die reconciliatio wird deshalb vielfach bei Dogmatikern (z. B. Burm. V, 19, 51 ff.) unter den fructibus satisfactionis aufgezählt. (Burm. coordinirt sie dem meritum. Will man aber eine auf begrifflichem Eintheilungsgrunde ruhende Division, so ist es, wie gesagt, besser, das meritum ganz fallen zu lassen, und die reconc. allein der expiatio gegenüberzustellen). Der Begriff der reconc. bestimmt sich nach dem §. 406 exegetisch entwickelten, und ebenso bestimmen ihn auch die alten Dogmatiker. Sie halten, was die Substanz der reconc., den Effekt selber, betrifft (Burm. l. c. 52), gegen die Socianer fest, daß die reconc. non tantum a nostra parte stattfindet, quae fiat per regenerationem, sondern daß aeque Deus nobis reconciliatus est, quam nos Deo; was aber den Akt, resp. das Mittel betrifft, so lehren sie, daß nicht wir, sondern Gott der beleidigte Theil waren, die reconc. also geschah durch die expiatio unserer Schuld. Gisb. Voet. II de regener. p. 433: reconciliatio removet dissidium inter Deum et nos, ubi Deus se habet ut pars laesa et ut supremus dominus.

## §. 430.

Die zweite Frage in Betreff des valor satisfactionis, nämlich für wen Christus genug gethan habe, wird näher so bestimmt: ob Christus für alle Menschen, oder ob er nur für die Gläubigen genug gethan habe? Die reformirten Dogmatiker (mit Ausnahme einiger Aelteren bei Gisb. II, 251 erwähnten, und der Späteren, z. B. Endemann's) entscheiden sich für das letztere, und zwar meist in prädestina-

Digitized by Google

kianischem Interesse. (Auch noch Turr. 12, 11). Man muß sich aber klar machen, daß die Frage auch von Nichtprädestinatianern aufgeworfen und ebenso beantwortet werden kann. An sich ist diese Frage gar nicht correlat mit der nach der absoluten Prädestination. Auch unter der (richtigen) Voraussetzung, daß Gott von seiner Seite die Seligkeit und den Glauben aller Menschen will, und die Entscheidung dem Menschen überlassen hat, kann man ja immer noch fragen, ob Christus für alle, oder ob er nur für diejenigen, von welchen Gott voraussah daß sie gläuben und im Glauben beharren würden, genuggethan habe. Unsre Aufgabe ist hienach eine doppelte. Sehen wir erstlich historisch, wie die reformirten Dogmatiker die Sache entschieden haben, und dann dogmatisch, wie sie entschieden werden müsse. Ad A. Darüber, daß Christi Genugthuung hinreichend gewesen sei, die Schuld der ganzen Menschheit aufzuheben, daß sie ein vollgültiges Aequivalent gewesen, ist unter den reformirten Dogmatikern kein Zweifel. Vgl. Burm. V, 19, 23, unde consequens est, satisfactionem Christi suffecisse quoad substantiam. Wendel. I, 17, th. 5, expl. 3, satisfactionis valorem fuisse sufficientem et aliquo modo infinitum; Bucan. 23, 22, sufficiens pretium potuit esse pro peccatis omnium hominum. Gisb. Voët. II, 251. Non quaeritur de morte lutro, merito Christi objective, in se, absolute, abstracte et in idea considerato; sed quaeritur de eo subjective, hic et nunc, et cum omnibus circumstantiis, cum Dei et Christi voluntate atque intentione, et cum relatione ad rem in individuo. Turr. 12, 11. Phrasis, Christum mortuum esse sufficienter, pro omnibus, de mortis Christi dignitate intellecta, verissima est, quamquam minus sit accurata, si ad voluntatem et consilium Christi referatur. Vgl. ferner alle die Stellen über die veritas satisfactionis. Es wird also die sufficientia satisfactionis Christi pro omnibus omnium hominum peccatis von den Reformirten wie von den Lutheranenn zugestanden. Zweitens darüber, daß dem Erfolg, der efficacia nach, die satis-

Digitized by Google

factio Christi nur den Gläubigen zukomme, ist auch kein Streit. Dies behaupten nicht allein die Reformirten, sondern auch die Lutheraner. Drittens aber findet sich bei den meisten reformirten Dogmatikern (keineswegs bei Allen; Turr. redet sogar von plures ex nostris Universalistae, die sogar eine efficacia mortis Christi pro omnibus lehren), die prädestinatianische Vorstellung, daß die Consecution nicht die sei. a) Die satisfactio, b) der Glaube, c) die Erwählung der Gläubigen zum ewigen Leben, sondern umgekehrt a) die Wahl einer bestimmten Anzahl von Menschen zur Seligkeit, b) die für diese allein geleistete satisfactio, c) der diesen allein geschenkte Glaube. Obwohl also die satisf. Christi an sich betrachtet hinreichend gewesen wäre, aller Menschen Schuld aufzuheben, so habe Christus dieselbe doch nicht in der Absicht geleistet, um Aller Schuld aufzuheben, sondern in der Absicht, um allein die Schuld der Erwählten aufzuheben. Finaliter habe er nur für die electi genug gethan, und somit sei actualiter auch nur deren Schuld aufgehoben worden. Die Schuld der übrigen bestehe nicht bloß aus dem Grunde, noch fort und fort, weil sie subjektiv die erworbene Schuldfreiheit sich nicht aneigneten, sondern auch aus dem Grunde, weil für sie Christus gar keine Schuldfreiheit erworben habe. So Bukan. 23, 22: Etsi sufficiens pretium potuit esse pro peccatis omnium hominum, tamen actualiter et sufficienter pro electis suis mortuus est. Van Til p. 175: Ad amplitudinem hujus gratiae asserimus, hanc salutis impetrationem non factam esse pro omnibus et singulis hominibus, sed solummodo pro electis, aeterno testamento Christo in peculium destinatis (mit Berufung auf die analoge Partikularität der intercessio Joh. 17, 9 „ich bitte nicht für die Welt, sondern für „die, die du mir gegeben hast"). Wendel. I, 17, th. 5, expl. 4: Christus non pro omnibus et singulis hominibus, sed pro solis electis divinae justitiae satisfecit. Und weiter unten pag. 351 verwirft er ausdrücklich die Ansicht: Christum etiam pro reprobis esse mortuum, non quidem ut liberarentur, sed ut possent liberari. Gisb.

Digitized by Google

Voet. II, 253 giebt zu, man könne wohl admittere sufficientiam meriti Christi und negare efficaciam, könne aber nicht ohne Akyrologie sagen: Christum sufficienter pro omnibus mortuum esse, efficienter tantum pro electis (nämlich: wenn Christi Leiden nur hingereicht hätte zur Sühne Aller, aber nicht dafür bestimmt war und nicht Allen Schuldfreiheit erworben hat, so ist dann Christus freilich pro omnibus weder sufficienter, noch überhaupt gestorben). Selbst die sufficientia mortis Christi sei nur eine potentialis für die reprobi, nämlich: satisfactio Christi potuisset esse sufficiens pro omnibus et singulis, si Deus illud pro iis dare, et Christus pro iis et loco eorum praestare voluisset. Ebenso lehren Amesius, Gomarus, Alting, Twissus, Turr., Burm. u. a. (Turr.: Satisfactio Christi posset dici sufficiens pro omnibus, si Deo ita visum fuisset). Coccejus (de foed. Dei §. 146) drückt sich vorsichtig aus: Christi sacrificium non immediate sive absolute impetrasse propitiationem pro peccatis omnium, sed tantum ea lege et conditione, ut mediante fide a Spiritu sancto producta peccatores salutem consequeremur. Burm. V, 19, 48 verwirft die Lehre der Arminianer: satisfactionem Christi universalem esse pro omnibus, substratam quippe foederi gratiae universalis, und 20, 2 auch die Lehre „quorundam inter reformatos," daß Christus sufficienter pro omnibus gestorben sei. Und 19, 50 begründet er seine Ansicht folgendermassen: Fallunt item, cum ita ordinant decreta Dei, ut Deum prius velint decrevisse filium dare morti, tum eos eligere, quos praevidit in illum credituros, — ut mors Christi praeordinata sit electioni ad vitam aeternam. At nihil absurdius est, quam ut Deus prius medium ordinaverit, quam finem. — In decreto Dei mors Christi non praecessit nostram fidem. Soviel als historische Darstellung der reformirten Lehre. Wir bemerken nur noch, ehe wir zur dogmatischen Kritik übergehen, daß die letzte Stelle Burmanns jene tiefsinnige Bemerkung Wolleb's (siehe oben §. 380, Anm. 1) gegen sich hat, daß Christus Röm. 8, 29 darum πρωτότοκος heiße,

Digitized by Google

weil Gott erst Christum zum Heiland und dann die an ihn gläubigen zu seinen Gliedern erwählt habe; und daß auch Conf. Helv. 10 (In Christo et propter Christum nos elegit Deus) mehr mit Wolleb's als mit Burmann's Ansicht stimmt. — Hinge nun die ganze Frage nothwendig mit der nach der Prädestination zusammen, so könnten wir sie hier überhaupt noch gar nicht, sondern erst später im dritten Theile, entscheiden. Dem ist aber nicht so. Auch ohne den Glauben des Einzelnen durch die Gnadenwahl prädestinirt sein zu lassen, kann man die Frage stellen: Hat Christus actualiter für alle genug gethan? D. h.: Ist durch das, was Christus ohne unser Dabeigewesensein gethan hat, die Schuld aller Menschen, die je gelebt haben und noch leben werden, faktisch und real aufgehoben, sodaß nun alle Menschen schuldfrei vor Gott stehen? Offenbar kann man hierauf, ohne irgendwie Prädestinatianer zu sein, noch zwei sehr verschiedene Antworten geben. a) Die Einen können sagen: Ja, die Schuld ist schlechthin getilgt, alle Menschen, auch die Heiden ꝛc., stehen nun complet schuldfrei vor Gott, und kein Mensch wird mehr verdammt um des reatus seines peccatum simplex willen; sondern erst in dem Falle, als er durch die neue Sünde des Unglaubens sich eine neue Schuld contrahirt. (Dies ist die Darstellungsweise der meisten lutherischen Theologen). Hiebei ergeben sich aber große Schwierigkeiten. Eine erste Consequenz wäre, daß alle, die als kleine Kinder sterben, ohne wiedergeboren zu sein, selig werden könnten, bloß aus dem negativen Grunde, weil sie die Sünde des Unglaubens nicht begangen haben. Das ist aber ein Widerspruch gegen Joh. 3, 5 f. Nach der h. Schrift muß in jedem Menschen die Wiedergeburt geschehen sein, ehe er in's ewige Leben eingeht, und das bleibt feststehen, auch ohne daß wir vorläufig wissen, wie und wann bei ungetauften und getauften Menschen, die als Kinder sterben, die Wiedergeburt erfolge. Eine zweite Schwierigkeit liegt darin, daß sich (wie wir im ersten Abschnitt sahen) das pecc. simpl. und das pecc. formatum nicht so auseinanderreißen lassen. Einzelsünden führen selber (durch die Unbußfertigkeit) in den Unglauben hinein, und auch

Digitized by Google

bei dem noch außer Christenthum und Kirche stehenden Menschen ist schon das pecc. form., wenn auch nicht unter der Form des Unglaubens, doch unter der der Unbußfertigkeit denkbar. Ist nun das pecc. form. mit den Steigerungen des pecc. simpl. identisch, so wäre ja mit der Schuld des letzteren auch die des ersteren aufgehoben. Oder man müßte denn geradezu leugnen, daß durch Christi satisf. die Schuld aller Sünden getilgt sei, und müßte entweder nur die Schuld der vor Christi Tod begangenen Sünden (was gar zu absurd wäre, indem gerade die Christenheit dann vom fructus satisf. ausgeschlossen würde) oder nur die Schuld der Erbsünde (wie die römische Kirche lehrt) oder nur die Schuld der von dem Einzelnen vor seiner Wiedergeburt begangenen Sünden aufgehoben denken. Alle drei Annahmen würden aber einen viel sinnloseren Partikularismus einführen, als den, welchem man entgehen möchte. Alle drei würden gerade den Christen für die von ihm als Christen begangenen Sünden ohne Sühne lassen! — b) Deshalb werden die andern sagen: Nein; durch Christi satisfactio ist nur die Sündenschuld aller derjenigen Menschen faktisch aufgehoben, welche wiedergeboren waren und sind und sein werden. Allein auch hier verwickelt man sich in Schwierigkeiten. Wie kann man nämlich als Prediger oder Missionar an jeden Menschen die Forderung stellen, er solle an die durch Christum geschehene Aufhebung seiner Schuld glauben, wenn er diese Aufhebung nur in dem Falle, daß er glaubt, als geschehen annehmen darf? Wie kann ich die feste Zuversicht gewinnen, daß auch meine Schuld getilgt ist, wenn ich zugleich höre, man könne noch gar nicht wissen, ob auch meine Schuld wirklich mit zu den getilgten Schulden gehöre? (Schon Coccej. de foed. Dei §. 180 wirft diese Frage auf, und die Worte: haec ipsa est consolatio, quae est fructus justitiae et non pertinet nisi ad conscientias contritas, enthalten wahrlich nichts weniger als eine Lösung)! Die Gewißheit, daß auch meine Schuld getilgt sei, soll für mich und jeden eine hypothetische sein, und davon abhängen, ob ich diese selbe Gewißheit für eine — nicht hypothetische halte! Welcher Widerspruch! — Die einzig mög-

Digitized by Google

liche Lösung dises Dilemma liegt darin, daß wir bei der satisfactio Christi die zwei Früchte, die expiatio und die reconciliatio scheiden. (In der Nichtunterscheidung von beidem, z. B. bei Burm. V, 20, 5: Si pro omnibus mortuus sit Christus, etiam omnes reconciliati erunt oder bei Turr. 12, 11: Christi mors destinatur a Deo ad impetrationem salutis, et finis impetrationis non alius est, quam applicatio — liegt der Fehler). Es ist ein anderes, ob der reatus getilgt, ein anderes ob die justitia activa erworben ist. Wiederum ist es ein anderes, ob eines Menschen Schuld getilgt, oder ob der Mensch vor Gott dem Vater gerecht ist. A) Die Tilgung des reatus durch die satisf. pass. ist ein rein objektiver Akt. Christus hat die dreifache Folge der Sünde getragen; er hat dies dadurch gethan, daß er sich in ein Verhältniß als stellvertretendes Sühnopfer zur protoadamitischen Menschheit setzte; daß er in den historischen Zusammenhang mit ihr einging. Somit hat er hiedurch die Gesammtschuld der protoadamitischen Menschheit, also Aller, die vom Fleisch geboren sind, gesühnt. Christus hat zweitens in seiner normalen mikrokosmischen Entwicklung die makrokosmische Entwicklung der Menschheit reinigend reproducirt, und hiedurch für die deuteroadamitische Menschheit, für die also, die an ihn glauben und aus ihm geboren werden, einen Ausgangspunkt neuen Lebens gegeben, d. h. die Möglichkeit, von Gott als Glieder an ihm und nicht mehr als Protoadamiten neben ihm, angesehen, mithin als Glieder an dem Einen, vollkommen gerechten angesehen zu werden. Dies ist die reconciliatio, an der mithin nur die Theil haben, die aus Christo geboren, d. h. Glieder Christi sind, also nur die Deuteroadamiten. B) Der Vater hat alles Gericht dem Sohne übergeben. Der Vater steht hienach zwar von Seite der Erhaltung, Weltregierung, Fürsehung u. s. w. noch in einem Verhältnisse zu allen Menschen, aber nicht im Verhältniß als Richter. Als solcher verhält er sich a) zu den Protoadamiten gar nicht unmittelbar. Er richtet und verdammt sie nicht (dies hat er dem Sohn übertragen, der es seiner Zeit in den letzten Tagen thun

Digitized by Google

bei dem noch außer Christ
schen ist schon das pecc.
Form des Unglaubens, do
bar. Ist nun das pec
pecc. simpl. identis
teren auch die des erst
geradezu leugnen, da
Sünden getilgt sei,
vor Christi Tod be
indem gerade die
geschlossen würde
römische Kirche
zelnen vor sein
denken. Alle
seren Partik
gehen möch
von ihm o
sen! —
Christi
Mensch
sind u
Schr
Mis
an
g

ob
sche halte:



wird) er spricht sie
gen zu den Deuteroada
denn zu Christo verhä
rechtigkeit anerkennt, und
mit Christo und um Chri
Glieder Christi schaut,
mag. — Wir werden also
passive pro omnibus,
Christus expiavit omnia
reconciliavit regenitos.
pro omnibus, pater justific
den schon ganz richtig die Rem
latius patere quam applicatio
aller Schwierigkeit. Dem Nichtchr
rung stellen, er solle mit voller Plero
jektive Gewißheit, daß Christus auch s
wir werden ihm aber nicht die Forderun
ben, daß er bereits in seinem bisherige
gerecht (oder gerechtfertigt) betrachtet
gerecht wird er erst angesehen von Gott
an, wo er durch subjektiven Glauben und
geburt aufgehört hat, Gotte als dieser e
borne Protoadamit neben Christo gegenüberz
gefangen hat, zu Gotte als ein Glied Chr
vollkommnen Gerechten (mithin als Deuteroa
Verhältniß zu treten. Denn die Schuld aller M
der Nichtchristen, auch der positiven Ungläubigen,
sagt aktualiter und faktisch von Christo gesühnt; all
Sühne bezieht sich ihrer Natur nach nur
Verhältniß zwischen dem einzelnen Mensch
Christo, und noch nicht auf das Verhältni
schen dem einzelnen Menschen und dem Vater.
Gott steht der Einzelne erst dann als schuldfrei, wen
durch Christum in ein Verhältniß zum Vater getreten, d
eben ein Glied Christi, ein Glied der deuteroadamitische
Menschheit, geworden ist, und nicht mehr ohne Christum
vor den Vater tritt. Bis dahin hat der Vater mit ihm gar

Digitized by Google

...ater kennt bloß Christum und dessen ...ich denn die intercessio Christi ... auf die Glieder Christi, sogut wie ... die satisf. pass. sich auf alle Men... wir nun die Frage gelöst, für wen ...ugthat, so lößt sich auch leicht die ...aliter genugthat. Für wen beab...nugzuthun? Die satisf. pass. beabsich...ür Alle zu leisten, wie er sie denn für ... Bei der satisf. act. aber müssen wir ein...en der Sphäre, die von Christi Willen ab...häre, die nach des dreieinigen Gottes Rath...n Selbstbestimmung des Menschen überlassen ...lte. Die Erlösung allen möglich zu machen, ...Kraft, und so war seine Absicht, für Alle das...n, wodurch ihnen die Erlösung ermöglicht ... insofern kann man sagen: finaliter pro om...e satisfecit; er stellte sich ja als zweiten Adam ...le Protoadamiten, und mit dem Wunsche, daß ...eroadamiten würden. Der Glauben oder Unglauben ...e nach Gottes Rath dem Willen der Menschen über...iben; insofern also konnte Christus, ohne mit ...er in Widerspruch zu kommen, gar nicht die Absicht ...für alle aktiv genugzuthun; sondern insofern hatte er ...icht, für alle diejenigen aktiv genugzuthun, die an ...auben würden.

...m. 1. Die Sühne, sagen wir, bezieht sich ihrer Natur nach nur auf das Verhältniß des Einzelnen zu Christo, noch nicht auf sein Verhältniß zum Vater. Vor dem Vater steht der Einzelne schuldfrei erst dann, wenn er ein Glied Christi geworden ist. — Das lehrt Christus selbst. Vor seinem Tode und vor der Ausgießung des h. Geistes lehrt er seinen Jüngern, daß der Vater sich zu Ihm verhalte, wie Er zu ihnen (Joh. 5, 21; 10, 14—15; 15, 9) und daß sie in Ihm den Vater besitzen (Joh. 14, 9) und sie zunächst Ihm und mittelbar durch ihn erst dem Vater angehören (Joh. 6, 37). Wenn Er dagegen werde erhöht sein und ihnen den h. Geist gesandt haben, dann werde der Vater selber Wohnung in ihnen machen mit dem

Sohne (Joh. 14, 23) und in ein unmittelbares Verhältniß zu ihnen treten (Joh. 16, 26—27). Das gleiche, was Christus von den Jüngern vor und nach der Sendung des h. Geistes sagt, gilt von jedem Christen vor und nach seiner Einpflanzung in die deuteroadamitische Menschheit.

Anm. 2. Den Unterschied der reconciliatio als des doppelseitigen Resultates, von der expiatio als dem Mittel von Seiten Christi faßt gut Turr. 12, 8 controv. 2, 5. Scriptura duplicem inimicitiam et alienationem proponit, non modo a parte hominum, qui per peccatum facti sunt θεοστυγεῖς Röm. 1, 30, sed etiam a parte Dei per iram, quae revelatur coelitus adversus omnem impietatem, Rom. 1, 18, ut ergo utrinque fuit abalienatio, ita utrinque reconciliatio praestari debuit, a parte Dei per irae aversionem, a parte hominum per conversionem. Gesühnt ist also die Schuld der protoadamitischen Menschheit rein objektiv durch Christi Tod; versöhnt ist derjenige, welcher als ein bekehrter und wiedergeborner, als ein Deuteroadamit, sich die Sühne angeeignet hat.

## §. 431.

### C. Munus regium.

Aus dem so eben gesagten ergiebt sich nun für das königliche Amt Christi von selbst die Hauptbestimmung, daß es seiner wesentlichen Seite nach in die Zeit nach der geschehenen hohenpriesterlichen oblatio, also in den stat. gloriae, in die Zeit der intercessio fällt. Denn der Begriff des Königs setzt den eines Reiches als Wechselbegriff voraus. König ist Christus in seinem Reich, sein Reich ist aber eben die deuteroadamitische Menschheit, die Menge seiner Glieder, die er als ihr Haupt beim Vater vertritt. Wie also die prophetische Thätigkeit Jesu von selbst ihn in's Leiden und somit in die hohenpriesterliche führte, so führt ihn die intercessio als Vollendung der hohenpriesterlichen Thätigkeit von selbst in die königliche Thätigkeit. (Ja die königliche Thätigkeit ist nichts andres, als eine Entfaltung der intercessio). — Somit ist sie zu unterscheiden von der weltregierenden Thätigkeit des Logos (als regnum mediatorium vom regnum naturale Burm.

Digitized by Google

V, 15, 2 oder als personale, donativum et oecumenicum vom essentiale Wolleb I, 19 can. 1 de op. reg. Turr. 12, 17 und Pict. 23, 1). — Betrachten wir nun das königliche Amt, wie die beiden vorigen, sowohl nach den verschiedenen Ständen Christi, als nach der doppelten, der gottmenschlichen und der erlösenden Seite des königlichen Amtes selber, so müßten wir vor allem unterscheiden zwischen einem munus regium Christi occultum und einem apertum, eine Unterscheidung, die sich jedoch bei den alten Dogmatikern nur andeutungsweise findet. (Vgl. Wolleb I., 18 de off. reg. Regium officium in humiliationis statu administravit, ecclesiam verbo et spiritu sic congregando et conservando, ut nihil externae regiae majestatis in ipso apparuerit. Turr. 12, 17 controv. 2. Christus jam in terris rex fuit; natus est rex). Im stat. hum. nämlich, und zwar näher wieder im stat. privatus, war Christus zwar schon der König der Menschheit, aber eben so, daß er seine königliche Würde rein in sich trug, als der normale pleromatische Mensch; das königliche Amt äußerte sich hier also nur in der dignitas regia; im stat. publ. äußerte es sich in der vorbereitenden Thätigkeit zur Stiftung der Kirche, in dem officium regium Messiae, wie wir es nennen können; erst im stat. glor. als opus regium manifestum. Und zwar können hier beim opus regium wieder zwei Thätigkeiten geschieden werden. Eine, die er ausübt auf sein Reich, soweit es schon gegründet und zu Stande gebracht ist, soweit also eine Menschheit vorhanden ist, die dem ursprünglichen Plan Gottes entspricht. Diese Thätigkeit entspricht also der gottmenschlichen Seite Christi, sie besteht darin, daß Christus für jetzt durch seinen heiligen Geist in den Herzen der Seinigen Regent geworden ist, und sie seinem Willen folgen (in der Kirche: Seite des christlichen Lebens, Darstellung des vorhandnen Glaubenslebens), und dereinst, wenn sein Reich vollständig gegründet ist, von allen Erlösten ewig (Wolleb ep. 18 can. 2 de off. reg.) königliche Ehre und Lob empfangen wird. Die andre Thätigkeit übt er aus auf sein Reich, sofern es erst gegründet und gefördert werden soll, sofern also die Welt erst in sein Reich umge-

Digitized by Google

wandelt werden soll (in der Kirche: teleologische Seite, Gnadenmittel-Thätigkeit zur Weckung des noch fehlenden Glaubenslebens); diese Thätigkeit ist mithin eine recht eigentlich erlösende; sie besteht darin, daß er durch seinen h. Geist eine Kirche gegründet hat, und erhält und fördert. Wirklich unterscheidet Turr. 12, 18 hienach ein regnum gratiae, in quo regit per verbum, Spiritum, sacramenta, und ein regnum gloriae. Von dem letzteren zunächst reden die alten Dogmatiker (Wolleb cp. 18 de off. reg. Christus fungitur regio officio, non solum triumphanti ecclesiae praesidendo, sed militantem quoque congregando, conservando, protegendo, hostesque debellando. Hoornb. II, 16, 11. Regnum intelligitur quod et quo; quod regit et quomodo. Illud ecclesia est, modus est spiritualis. Wendel. I, 17, 6. Officium regium est functio mediatoris Christi, quae regnum redemtione partum administrat et tuetur). Zu dieser Thätigkeit gehört (Burm. V, 15, 15) zweierlei: a) die gubernatio ecclesiae und b) die defensio ecclesiae, d. h. die seligmachende (glaubenwirkende und wiedergebärende) Wirksamkeit des h. Geistes in den Gliedern der Kirche und die Wirkung Christi auf die außerkirchliche Welt. Letztere ist wieder theils durch den h. Geist vermittelt (man denke an die außerordentlichen Charismen der apostolischen Zeit, die zur Bekehrung der Außenstehenden, nicht zur Förderung ihrer Besitzer gegeben waren; vgl. 1. Cor. 13, 1—3; 14, 21 f.), theils durch die unmittelbare königliche Gewalt Christi, welche ihm über alle Creatur zukommt Matth. 28, 18. Burm. V, 15, 10. Similiter regno huic subduntur omnia, omnesque ei creaturae famulantur; non quod omnes ad regnum illud proprie pertineant, sed quod sine infinita illa potestate administrari nequeat. (Ebendas. th. 24 verwirft er ausdrücklich die Meinung der Socinianer: ecclesiae finibus imperium ejus contineri; circa res autem alias non aliter quam in quantum ecclesiae usus postulat versari — eine Meinung, die Schweizer II, 407 f. sich nicht entblödet für die reformirte auszugeben)! Wendel. I, 17, 6

Digitized by Google

expl. In hoc officio vel maxime se exserit Christi divinitas. Nam regere universam ecclesiam, dare Spiritum Sanctum, illustrare mentes, ad obsequium flectere voluntates, circumcidere corda, conterere Diabolum, hostes potenter contundere et perdomare divinae omnipotentiae sunt opera. Pict. 23, 4: Subditi hujus regni sunt fideles, etsi in omnes creaturas regnet. (Vgl. Calv. II, 15, 3). — Die Betrachtung des königlichen Amtes Christi hat uns also von selbst geführt auf die Entstehung einer deuteroadamitischen Menschheit und auf den Sieg des Reiches Christi über die Welt. In beidem erst vollendet sich das Werk Christi. Die Heilsbegründung führt von selber zur Heilsaneignung, die Verklärung Gottes in der Zeit zur Verklärung der Zeit in Gott, die Verklärung Gottes als Erlösers zur Verklärung Gottes als Vollenders.



Digitized by Google

# Dritter Theil.

## Die Verklärung Gottes als des Vollenders.

---

### Erster Abschnitt.

### Die Idee des Vollenders.

#### Erstes Kapitel.

#### Postulat der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung.

##### §. 432.

##### Postulat einer Vollendung der neuen Menschheit.

Durch Christum und sein Werk ist der Anfang einer erneuerten, deuteroadamitischen Menschheit gegeben, welche von allen Folgen des Sündenfalles des ersten Adam befreit, der ewigen uranfänglichen Bestimmung der Menschheit sowohl in allen ihren einzelnen Gliedern als in ihrem organischen Mikrokosmus entspricht. Diese deuteroadamitische Menschheit, in ihrer Vollendung gedacht, ist das Reich Gottes, wie es in vollkommener Heiligkeit und Herrlichkeit dereinst soll aufgerichtet werden, ein Reich worin Gottes Willen allein regiert, nicht durch Zwang, sondern in den Herzen seiner Kinder, die

Digitized by Google

Ihn lieben und alle creatürliche Begabung Ihm zu Dienst und Opfer hingeben. Dies Reich Gottes bildet den reinen und ausschließenden Gegensatz zur Welt im schlimmen Sinne, zu jenem κόσμος, dessen Fürst der Oberste der gefallenen Engel ist. — Aber eben nur der Anfang dieses Reiches, dieser deuteroadamitischen Menschheit, ist durch Christi Person und Werk gegeben, und zwischen diesem Anfang und jener künftigen Vollendung liegt noch eine ungeheure Sphäre voll Kampf und Arbeit in der Mitte. Christus ist der Anfänger jenes Reiches, der zweite Adam; allein indem durch Ihn dem Postulate der Erlösung genügt ist, thut sich nun ein neues Postulat, das der Vollendung, auf, nämlich das Postulat, daß die protoadamitische Menschheit in eine deuteroadamitische umgewandelt und umgeboren werde.

## §. 433.

### Art der Entstehung der neuen Menschheit.

Wir müssen nun fragen, was zu solcher Entstehung einer deuteroadamitischen Menschheit erforderlich sei. Die protoadamitische Menschheit ist aus dem ersten Adam hervorgegangen nach einem Naturgesetz, nämlich nach dem Gesetze der physischen Fortpflanzung, somit durch Abstammung und formelle Entwicklung der creatürlichen (oder natürlichen) Kräfte. Die deuteroadamitische könnte, von allem andern abgesehen, schon aus dem einzigen Grunde nicht durch Abstammung aus dem zweiten Adam hervorgehen, weil hiedurch lediglich ein zweites Menschengeschlecht neben dem ersten in's Daseyn treten würde, während ja doch das Postulat vielmehr umgekehrt dahin lautet, daß jene erste, protoadamitische Menschheit selber in eine deuteroadamitische umgewandelt werde. Die deuteroadamitische Menschheit wird sich also eben aus den Gliedern der protoadamitischen recrutiren müssen; sie wird dadurch sich bilden müssen, daß Solche, welche Nachkommen des ersten Adam sind durch natürliche Zeugung, in Kinder oder Glieder des zweiten Adam umgewandelt werden. Diese



Digitized by Google

Umwandlung kann nicht selber wieder auf dem Wege natürlicher Zeugung geschehen; denn wer schon gezeugt ist, kann nicht noch einmal gezeugt werden; es gilt hier ganz das gleiche Gesetz, welches der wunderbaren Empfängniß Christi zu Grunde lag. Wie der Sohn Gottes, weil er ein von Ewigkeit existirender ist, in der Zeit und Menschheit zwar empfangen und geboren, nimmermehr aber erzeugt werden konnte, so kann der Protoadamit, weil er ein durch natürliche Zeugung bereits existirender ist, zwar in ein neues höheres Leben eintreten durch eine neue Geburt, nimmermehr aber zum zweitenmale erzeugt werden. Der Unterschied ist nur der, daß der Sohn Gottes aus der Ewigkeit einging in das natürliche Leben, während der Protoadamit umgekehrt aus dem natürlichen Leben eintreten und hineingeboren werden soll in ein höheres, himmlisches Leben. — Gerade darum ist aber auch ein tieferer, und innerlicherer, ein nicht bloß negativer, sondern positiver Grund vorhanden, warum die Umwandlung des Protoadamiten in einen Deuteroadamiten nicht nach einem Naturgesetz physischer Fortpflanzung, sondern nur nach einem höheren Gesetz der Freiheit und des geistigen Lebens vor sich gehen könne. Wir wissen bereits aus §. 304 u. §. 5, daß zwar das Böse sich auch auf dem dunkeln Wege der Unbewußtheit und blinden Naturnothwendigkeit zu continuiren vermag, das Gute aber — das normale Verhalten gegen Gott, also eben das höhere, himmlische Leben der Lebenseinheit mit Gott — nur auf dem Wege selbstbewußter Selbstbestimmung zu Stande zu kommen vermag. Es wird also in dem Protoadamiten ein bewußter Vorgang, ein Akt der Persönlichkeit, nicht der Individualität, erforderlich sein, damit aus ihm ein Deuteroadamit werde. Es wird folglich, während die Protoadamiten (mit Ausnahme der ersten Generation nach Adam) nur mittelbar, d. h. durch eine größere oder geringere Reihe von Mittelgliedern von Adam abstammen, ein jeder Deuteroadamit unmittelbar durch einen zwischen ihm und Christo geschehenden Vorgang zum Wiedergeborenen werden müssen. Die formelle Entwicklung der protoadamitischen Menschheit (die ja an sich gut, und nur per accidens von

Digitized by Google

der Sünde inficirt ist) d. h. die geschlechtliche Fortpflanzung einerseits und die Entwicklung des Völker- und Staatslebens, der Kunst und Wissenschaft andrerseits, wird fort und fort ihren alten Gang gehen, und es wird sich nur darum handeln, daß möglichst viele Einzelne aus ihr in Deuteroadamiten umgewandelt werden, und hiedurch auch jene formelle Gesammtentwicklung möglichst in neuem Geiste verklärt, und von dem Accidens der Sünde gereinigt werde.

## §. 434.

### Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung.

Ehe diese Frage beantwortet werden kann (welche uns von dem Postulat einer Vollendung auf das Postulat eines Vollenders führen wird), muß aber die Vorfrage gestellt werden, worin denn jener persönliche Vorgang selbst zu bestehen habe? Wir müssen hier zu dem in Th. II, Abschn. 1 betrachteten Zustande des gefallenen Menschen zurückkehren (nur daß wir denselben hier aus einem andern Gesichtspunkte zu betrachten haben; dort nämlich betrachteten wir den Protoadamiten in seiner Knechtung unter dem sündlichen Makrokosmus, hier betrachten wir ihn in seiner Doppelstellung zu dem ersten und dem zweiten Adam). Der Protoadamit hat, wie wir wissen, keine freie Wahl, ob er als ein von der Sünde organisch inficirter Mensch geboren werden wolle, oder nicht; er ist von der Sünde organisch inficirt, kann also kein opus aequivoce bonum vollbringen. Sein Gesammtzustand ist abnorm, und somit ist er vor Gott objektiv schuldig schlechthin, und in sich ist er subjektiv unselig. Die Sünde verblendet ihn aber, so daß sein Unseligkeitsgefühl sich nicht zum klaren Schuldbewußtsein (Buße) entwickelt. Soweit aber ein Bewußtsein seiner Schuld in ihm vorhanden ist, lähmt gerade dies die Heiligung durch knechtische Furcht, treibt ihn zur Gottesflucht. Die Möglichkeit, daß ihm geholfen werde, liegt, wie wir wissen, darin, daß Christus die Schuld so getilgt hat, daß da-

Digitized by Google

bei die Wahrheit des Schuldbewußtseins vollständig anerkannt wurde. Allein soll dies Werk Christi dem Einzelnen zu Gute kommen, so muß dreierlei geschehen. a) Er muß zum Schuldbewußsein selber, das er noch nicht oder nur unvollkommen hat, gebracht werden (d. h. zur Selbsterkenntniß), bevor ihm gesagt und von ihm begriffen werden kann, wie dies Schuldbewußtsein zugleich anerkannt und getilgt worden sei — und beides zusammen bildet die Erleuchtung (illuminatio), durch welche die Blindheit des natürlichen Menschen über sich selbst sowohl, als über das Heil aufgehoben wird. b) Ist das Schuldbewußtsein geweckt, so muß das mit demselben verbundene lähmende und tödtende Gefühl auf eine solche Weise aufgehoben werden, daß das Schuldbewußtsein selbst dabei anerkannt wird, also dadurch, daß die faktische Sühne, welche Christus geleistet hat, dem Menschen angeeignet und zugerechnet wird, welches nicht anders geschehen kann als so, daß die Person Christi selber dem Menschen geschenkt und zugeeignet wird, wobei der Mensch sich also nicht produktiv, sondern receptiv, nicht wirkend, sondern glaubend zu verhalten hat; und dies ist die Rechtfertigung (justificatio). c) Auf Grund dieser ein für allemal vollendeten Rechtfertigung und in Kraft der durch sie erworbenen Kindschaft muß alsdann die Sünde selbst überwunden und ihre knechtende Macht über den Willen gebrochen werden, welches geschieht in dem allmählichen Kampfe der Heiligung (sanctificatio).

## §. 435.

### Unfähigkeit des Menschen hiezu.

Zunächst erscheinen die Postulate der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung als drei neben einander liegende Postulate. Der natürliche Mensch ist verblendet über sich selbst, indem er mehr oder minder sein Gewissen betäubt hat, seine Sünden auf die eine oder andre Art entschuldigt, höchstens einzelne Sünden aber noch nicht die Eine ganze Sünde als eine organische Verderbtheit, die ihn vor Gott verdammt,

Digitized by Google

erkennt; und ebendadurch ist er verblendet über das Evangelium selber; es ist ihm eine Thorheit oder ein Aergerniß (vgl. oben §. 322 und 1. Cor. 1, 23; 2, 14), es widerstrebt seinem natürlichen Hochmuthe. Der natürliche Mensch ist daneben auch schuldig vor Gott und der Gerechtigkeit vor Gott ermangelnd (Röm. 3, 23). Der natürliche Mensch ist auch ein Sklave der makrokosmischen und bis auf einen gewissen Grad auch der mikrokosmischen Sünde (vgl. oben §. 325). So ist das Bedürfniß einer dreifachen Erlösung, das Bedürfniß nach Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligung (vgl. 1. Cor. 1, 30), in ihm vorhanden, und er als der sich selbst überlassene weiß noch nicht, wie und in welcher Ordnung diesen Bedürfnissen abgeholfen werden könne, sondern er weiß fürerst nur, daß seine eigene Kraft weder zur Erleuchtung, noch zur Rechtfertigung, noch zur Heiligung hinreicht. Zwar steht es (nach §. 325 u. 344) in seinem freien Willen, ob er in dem Stande des peccatum simplex bleiben oder in das peccatum atrox, d. h. in die Verstockung herabsinken wolle; allein gesetzt auch, daß es einem Sünder möglich wäre, auf dem Stande des reinen peccatum simplex, der reinen makrokosmischen Sündenknechtschaft, sich zu erhalten und gegen Aktualsünden continuirlich mit Erfolg zu kämpfen — was keinem möglich ist, da die angeborene böse Lust in dem herrschenden Zeitgeist, der schlechten Sitte und Maxime einen mächtigen Bundesgenossen hat gegen das alleinstehende Gewissen — so wäre selbst damit noch keine positive praeparatio oder dispositio ad conversionem, noch keine positive Erleuchtung, geschweige denn eine Gerechtigkeit vor Gott gewonnen. Vielmehr wird der natürliche Mensch, auch wenn er nur bis auf einen relativen Grad in Unbußfertigkeit sinkt, auch wenn er auf sein Gewissen hört, und redlich gegen die Sünde kämpft, und nach Erlösung sich sehnt (Röm. 2, 7), dadurch lediglich und allein erlösbar erhalten; das Bedürfniß nach einer positiven Erleuchtung, die er sich nicht selbst geben kann (einer Erleuchtung gerade über diejenigen Seiten seines Wesens, die ihm selbst dunkel und unerkannt geblieben sind, und in Betreff

Digitized by Google

welcher sein Gewissen noch nicht geweckt ist), wird dadurch nicht ausgeschlossen; geschweige denn das Bedürfniß der Rechtfertigung und Heiligung. Denn mit allem jenem Hören auf das Gewissen, mit allem jenem redlichen Ankämpfen gegen Aktualsünden, erreicht er ja nimmermehr eine Befreiung von der Sündenmacht schlechthin; unter der makrokosmischen Sünde bleibt er gefangen (die Wahl, ob er ein organisch von der Sünde inficirtes, oder ein sündloses Wesen sein wolle, liegt ihm gar nicht vor; er ist das erstere) und von der mikrokosmischen Sündenknechtschaft kann er sich immer nur relativ, nur bis auf einen gewissen Grad, frei erhalten. Zur Ueberwindung der Sünde, zur Heiligung, hat er also keine Kraft, folglich — da zur Gerechtigkeit vor Gott nicht weniger als ein normales völlig sündloses Lebensganzes erfordert wird — hat er auch zum Gerechtwerden vor Gott ganz und gar keine Kraft. Er bedarf der Erleuchtung, der Rechtfertigung, der Heiligung.

## §. 436.

### Bedürfniß der Heilsaneignung.

In der so eben geschilderten Weise stellt sich das Bedürfniß des natürlichen Menschen von vorneherein dar, noch abgesehen von der durch Christi Werk vollbrachten objektiven Erlösung. Nun aber dies Werk vollbracht ist, so entsteht die weitere Frage, ob durch das objektive Werk Christi jenem Bedürfniß nach Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung bereits genügt sei, oder ob nicht vielmehr zu der objektiven Erlösungsthatsache noch eine weitere Gotteswirkung am subjektiven Inneren des Menschen hinzukommen müsse, damit das objektiv erworbene Heil ihm zu Gute komme? Das letztere ist offenbar das richtige. Denn das letzte Endziel der Erlösung, daß der Mensch von der Sünde selbst frei und in den seiner ewigen Bestimmung, seinem innern Wesensgesetz, entsprechenden Zustand zurückversetzt werde (also die

Digitized by Google

Heiligung), kann, wie wir aus §. 298—300 wissen, nicht zu Stande kommen, solange nicht das lähmende Schuldbewußtsein aufgehoben ist durch reale objektive Sühne der Schuld. Diese Sühne ist nun zwar durch Christum geleistet; die Gerechtigkeit vor Gott ist erworben; allein wiederum wissen wir aus §. 406 und §. 429, daß zur expiatio die reconciliatio hinzukommen müsse, wenn dem Sünder die für ihn erworbene Gerechtigkeit angeeignet werden, wenn die Rechtfertigung (justificatio) bei ihm eintreten soll. Denn Christus hat zwar die Sühne für die Schuld aller Menschen geleistet (satisfactio vicaria passiva), und Er, der Heiland, steht somit Allen dermalen nicht als Richter, sondern als Erlöser gegenüber, und ist bereit, einen Jeden vor dem Vater zu vertreten (intercessio), der sich von ihm vertreten lassen will; aber der Vater blickt eben nur diejenigen, die sich von Christo wollen vertreten lassen (fides), d. h. die sich selber aufgeben und in den Tod begraben, um allein in Christo ihr Leben zu suchen und zu haben, die also nicht mehr als Protoadamiten neben Christo, sondern nur als Glieder an Christo etwas vor ihm gelten wollen, als Gerechtfertigte mit Wohlgefallen an, und nur ihnen gehört die positive Gerechtigkeit Christi, die satisfactio vicaria activa. Es ist also neben der ein für allemal objektiv vollbrachten satisfactio noch eine Aneignung des erworbenen Heiles, neben dem Christus für uns der Christus in uns nöthig; mit andern Worten: um Theil zu haben an Christi Werk, das er ohne unser Dabeigewesensein vollbracht hat, müssen wir Theil haben an seiner Person, indem er real der Unsere wird, und in uns eingeht (Joh. 15, 4); aber dies sein versöhnendes, rechtfertigendes Seyn und Bleiben in uns ist nicht möglich ohne die Vorbedingung unseres Seyns und Bleibens in Ihm (Joh. 15, 4); die justificatio und reconciliatio von Seiner Seite ist nicht möglich ohne die fides von unserer Seite. — Endlich aber ist diese fides, dieser Akt, darin wir uns selber, wie wir von Adam her sind und waren, ganz und gar aufgeben und völlig bankrut erklären, und allein in Christo unser

Digitized by Google

Heil suchen, nicht möglich ohne die Buße, d. i. ohne die vollendetste Vertiefung der Selbsterkenntniß. Und eben zu dieser bedürfen wir ja wieder einer erleuchtenden Gnadenwirkung Gottes; denn ohne eine solche vermögen wir weder uns selbst, noch den uns gnädig gewiesenen Heilsweg zu erkennen (siehe §. 435). Gott muß unser Herz erleuchten, und uns zur subjektiven Buße und zum subjektiven Glauben bringen; Gott muß Christum mit uns und uns mit Christo objektiv und real vereinigen, auf daß uns mit der Person Christi das Verdienst seines Werkes geschenkt werde; Gott muß alsdann durch Christum fort und fort in uns wirken, daß der neue Mensch wachse und der alte abnehme; der alte ertödtet werde und sterbe; der neue auferstehe in Verklärung.

## §. 437.

### Postulat der makrokosmischen Vollendung.

Nur dadurch, daß eine Menge und Masse von Einzelnen (eine ἐκλογή) auf solche Weise gesammelt wird, kann eine deuteroadamitische Menschheit, ein „Reich Gottes" entstehen und als Ackerfeld Gottes reif werden, also daß am Ende die protoadamitische Menschheit, soweit sie gewinnbar und überwindbar ist, gewonnen und überwunden wird, der unbußfertige Theil derselben aber — gegen die je höheren Gnadenerweise nur je tiefer sich verstockend — dem Gerichte verfällt, während die deuteroadamitische Menschheit, ihrem Erstling nach, durch die Auferstehung oder die Verwandlung (1. Cor. 15, 51) in die Verklärung eingeht. Diese vollendete Sammlung des „Reiches Gottes" aus der „Welt," also diese Vollendung der deuteroadamitischen Menschheit, wird folglich nicht herbeigeführt durch eine Thätigkeit Gottes, welche neben jener erleuchtenden, rechtfertigenden und heiligenden Gottesthätigkeit am Einzelnen als eine andere draußenläge, sondern eben durch jene innere Thätigkeit selber. Und ebendaher sind die Siege des Reiches Gottes keine fleischlichen, äußeren, sondern geistliche, inwen-

Digitized by Google

dige; nicht in einem äußeren, extensiven Wachsthum an Macht wird dasselbe begriffen sein; sondern die deuteroadamitische Menschheit wird ihrem Haupte den Weg nachgehen müssen, welchen ihr Haupt auf Erden ihr vorangegangen ist, den Kreuzweg; es wird sich am Makrokosmus in seiner Weise wiederholen, was am Mikrokosmus geschah (vgl. 1. Cor. 4, 13; Col. 1, 24); extensiv wird die Welt wachsen, und das Reich Gottes abnehmen, bis daß der Leib des letzteren (die Kirche) ganz in die Gewalt der Feinde kommt und von ihnen verderbt wird (2. Thess. 2, 4); die deuteroadamitische Menschheit selber — bestehend aus denen, die getreu bleiben bis in den Tod — wird gekreuziget, d. h. vom Antichrist verfolgt werden; dann erst wird wird zu jener inneren heilsaneignenden Gottesthätigkeit am Einzelnen eine äußere, richterliche Gottesthätigkeit an der Welt, zur allmählichen Vollbereitung die schließliche Vollendung hinzukommen.

## §. 438.

### Postulat eines Vollenders.

Bei der schließlichen Vollendung wird, wie sich von selbst versteht, und wie die h. Schrift ausdrücklich lehrt (Joh. 6, 44; Matth. 11, 27) der Sohn, unser Herr und Heiland, Jesus Christus, und der Vater, mit thätig sein; die Herbeiführung dieses letzten Resultates kann dagegen nicht unmittelbare Arbeit, weder des Vaters, noch des Sohnes sein. Denn in des Sünders Herz zu arbeiten, ihn zu erleuchten, ist nicht Sache des Vaters als solchen — der Vater ist vom Sünder noch geschieden — auch nicht Sache des Sohnes, nicht einmal in seiner Niedrigkeit, wo nur diejenigen zum Sohne kommen, die der Vater ihm gab (Joh. 17, 6), die der h. Geist zog (Joh. 6, 44), geschweige in seiner Hoheit. Sondern dies ist die Arbeit des heil. Geistes, welcher (nach §. 122) alle Rückkehr zu Gott vermittelt. Ebenso wird die Person Christi sammt seinem Werke uns nicht ohne vermittelnde Thätigkeit des h. Geistes geschenkt, welcher beides thut, erstlich in uns

Digitized by Google

den Hunger nach dem Himmelsbrode erregt, und alsdann Christum als die Speise des neuen Menschen real uns bringt. Und so kann denn auch vollends die Heiligung, d. i. der Sieg des neuen Menschen in uns über den [illegible], nicht geschehen ohne das dauernde Walten des h. Geistes in uns.

## §. 439.

### Postulat der Bekehrung und Wiedergeburt.

Eine zwiefache Thätigkeit des h. Geistes wird also von vorneherein erfordert. Eine Thätigkeit oder Wirksamkeit in unserem subjektiven Inneren, um uns zur subjektiven Bekehrung zu bringen, indem der h. Geist als der mächtige Bundesgenosse unseres durch Sünde eingeschläferten und verdunkelten Gewissens und unserer ohnmächtigen Sehnsucht nach Erlösung auftritt, uns zur Selbsterkenntniß, zur Verzweiflung an uns selber, zum Hunger und Durst nach Christo dem Erlöser, und dadurch zum Verständniß des Evangeliums von Christo und zum Glauben an dasselbe bringt. Und eine objektiv schöpferische Thätigkeit des h. Geistes, um uns zur objektiven Wiedergeburt zu bringen, d. h. unsre Substanz umzuschaffen zum neuen Menschen, indem der h. Geist durch einen schlechthin geheimnißvollen Akt die Kraft des verklärten gottmenschlichen Lebens Christi in uns pflanzt und uns zu Gliedern oder Reben an Christo macht. Bei der Erleuchtung wirkt er auf die erste, bei der Rechtfertigung auf die zweite Weise; bei der Heiligung sind beide Wirkungsweisen untrennbar verbunden. Jenes Postulat einer bekehrenden und einer wiedergebärenden Wirksamkeit des h. Geistes finden wir nun aber bestätigt durch die h. Schrift, welche beide Forderungen, die der Bekehrung und die der Wiedergeburt, und zwar als Forderungen hinstellte

Digitized by Google

## Zweites Kapitel.

## Die Forderung der Bekehrung und der Wiedergeburt in h. Schrift.

### §. 440.

### *Μετάνοια* und *ἀναγέννησις*.

Indem wir auf die bibliſchen Begriffe der *μετάνοια* und *ἀναγέννησις* eingehen, müſſen wir gleich zum voraus bemerken, daß hier die Schätze des bibliſchen Lehrgehaltes von der älteren Exegeſe noch nicht, und von der älteren Dogmatik nur ahnungsweiſe gehoben ſind. In der Regel werden *μετάνοια* und *ἀναγέννησις*, conversio und regeneratio, Bekehrung und Wiedergeburt, ohne weiteres als Synonyma betrachtet, während damit in der h. Schrift zwei zwar der Zeit nach nicht trennbare, aber ihrem Weſen nach polariſch entgegengeſetzte Akte bezeichnet werden. Nur bei Calvin und Melanchthon und ihren nächſten Schülern findet ſich eine richtige und tiefe Ahnung der Sache, welche die h. Schrift mit dem Worte „Wiedergeburt“ bezeichnet; nur daß dieſe Sache bei jenen Reformatoren gar nicht unter der Rubrik regeneratio, ſondern theils gelegentlich in den capp. de justificatione (Calv. Inst. 3, 11, 10) und de sacra coena (4, 17, 8 ff.), theils unter dem Namen der unio mystica behandelt wird, während dagegen der Name „regeneratio“ entweder für die conversio, oder (wie bei Calv. III, 3) für die allmähliche Heiligung, die Umwandlung des Menſchen, angewendet wird. Bei den ſcholaſtiſchen Dogmatikern geht faſt jede Ahnung auch von dem ſachlichen Unterſchiede zwiſchen der Bekehrung und der Wiedergeburt völlig verloren; nur bruchſtückweiſe taucht jene Lehre, namentlich bei den Föderaliſten, wieder auf. Die im engeren Sinn lutheriſche Theologie hat anfangs nicht einmal jene Ahnung von einer realen unio mystica mit der Perſon des verklärten Menſchgewordenen je beſeſſen; ihr war die unio mystica (vgl. Schmid Dogm. §. 47) eine unio cum Deo triuno, per verbum, sacramenta et fidem facta,

Digitized by Google

welche auf die justificatio folgt, mindestens nicht als causa der justificatio erscheint, und erst die späteren Dogmatiker dieser Schule statuirten daneben auch noch eine unitio cum Christo θεανθρώπῳ. — Wir sind hier also bei einem Punkte angelangt, wo die evangelische Dogmatik einer gründlichen Fortbildung, eines Aufbau's auf dem von Calvin und Melanchthon gelegten Grunde, bedarf. Die Schriftlehre muß unbefangen und unbeschränkt in ihre Geltung eingesetzt werden. Die h. Schrift unterscheidet aber deutlich die beiden Forderungen des μετανοεῖν und des ἀναγεννᾶσθαι. — Ein erster Unterschied liegt schon darin, daß der Akt des μετανοεῖν überall vom Menschen gefordert wird, während das Wiedergeborenwerden, wie schon das Passivum und das Bild des Geborenwerdens zeigt, als ein Akt erscheint, welcher nicht von, sondern an dem Menschen vorgenommen werden soll. Μετανοήσατε lautet die Forderung des Täufers (Matth. 3, 2 u. par.) und Christi selbst (Matth. 4, 17 u. par.) und seiner Apostel (Apsche. 2, 38). Dagegen wird die Wiedergeburt, obwohl sie als Bedingung, um das Reich Gottes zu sehen, hingestellt wird (Joh. 3, 3), doch nicht nur negativ nicht als eine vom Menschen selbst zu vollziehende dargestellt (in welchem Falle ja auch der ganze Ausdruck höchst unglücklich gewählt wäre, da niemand sich selber gebären kann), sondern es wird überdies recht positiv und ausdrücklich gesagt (Joh. 3, 8) daß die Wiedergeburt auf eine geheimnißvolle Weise den Menschen überkomme, ohne daß er selbst wisse wie; während dagegen als die vom Menschen mit Bewußtsein zu erfüllende Bedingung dort (V. 18) der Glaube genannt wird. Und Jak. 1, 18 heißt es (ὁ πατὴρ τῶν φωτὸς) βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς. — Indessen ließe sich hierauf allenfalls noch also antworten: Bekehrung und Wiedergeburt bezeichneten dennoch den einen und gleichen Akt, nur von zweien verschiedenen Seiten aus; Bekehrung heiße er, insofern der Wille des Menschen selber dabei thätig sei, Wiedergeburt, insofern der Wille die Kraft zu eben dieser Thätigkeit durch eine geheimnißvolle Einwirkung des h. Geistes empfange; Bekehrung heiße der Akt also seiner Substanz und

Digitized by Google

seinem Resultate nach, Wiedergeburt seiner latenten, wunderbaren Ursache nach. An sich aber sei es immerhin der gleiche und selbe Akt, nämlich die durch den h. Geist bewirkte subjektive Umkehr von der Unbußfertigkeit zur Gesinnung der Buße und des Glaubens. Und dies war im wesentlichen die Auffassung der meisten älteren Dogmatiker beider Confessionen (soweit sie nicht vollends die regeneratio mit der allmählichen sanctificatio identificirten, wie Wolleb, Wendelin, Piktet u. a.). — Allein bei jener Auffassung kann man sich unmöglich beruhigen, weil dieselbe dem natürlichen Sinn jener biblischen Ausdrücke offenbar Gewalt anthut, und überhaupt nicht aus der Schrift erwachsen, sondern aus einem sehr abstracten und spiritualistischen Denksystem in die Schrift hineingetragen ist; aus einem Denksystem, welches bei einer mechanisch-juridischen Auffassung der Zurechnung des Verdienstes Christi stehen blieb, und ebendeshalb am Menschen nur die noetische Seite des bewußten Gedankenlebens in's Auge faßte. Die Heilsaneignung war fertig, sobald die Gedankenwelt des Menschen soweit bearbeitet war, daß der Mensch die Urkunde der Verzichtleistung auf eignes Verdienst ausstellte und untersiegelte, und dem erkannten und verstandenen Wort von der geleisteten satisfactio vicaria seine Zustimmung gab. So sehr nun diese juridische Anschauung ihre biblische Berechtigung hat — als Bollwerk gegen jede falsche, hochmüthige Pseudojurisprudenz des, Rechtsansprüche gegen Gott erhebenden Sünders — so ist mit ihr der reiche Gehalt der Schriftlehre über die Heilsaneignung noch lange nicht erschöpft, und wir haben ebendeshalb die biblische Lehre von der *μετάνοια* und *ἀναγέννησις* in ihrer Selbstständigkeit mit unbefangenem Auge zu prüfen. — Schon der Etymologie nach muß nun nothwendig *ἀναγεννᾶσθαι* etwas anderes bezeichnen, als *μετανοεῖν*. *Μετανοεῖν* bezeichnet eine Umkehr und Umwandlung des *νοῦς* oder der *νόησις*, d. h. der Gedanken und Gesinnungen, bezieht sich also durchaus auf das bewußte Geistesleben des Menschen als eines persönlichen Wesens. *Ἀναγέννησις* bezeichnet ein Geborenwerden von oben; durch die Geburt kommt ein Individuum zu Stande, das zur persönlichen

Digitized by Google

freien selbstbewußten und sichselbstbestimmenden Entwicklung lediglich erst die Keime und Anlagen in sich trägt, und zwar diese Anlagen nicht als errungene, selbsterworbene, sondern als schlechthin gegebene; durch die Geburt hat der Mensch sein Seyn empfangen, und zwar sein ganzes Seyn. Während also die μετάνοια die selbstbewußt-persönliche Negation des sündlich entwickelten protoadamitischen persönlichen Mikrokosmus bezeichnet, und sich auf die Resultate des protoadamitischen Lebens zurückbezieht, so wird ἀναγέννησις die schöpferische Entstehung eines neuen Seyns, eines neuen Menschen im Menschen, also den Keimpunkt des deuteroadamitischen Lebens bezeichnen, welcher nunmehr zum selbstbewußtpersönlichen „neuen Menschen" sich erst entfalten soll, an sich aber nicht ein Produkt menschlicher Selbstbestimmung, sondern göttlicher schöpferischer Gnadenwirkung sein wird. — Und in der That ist ja ein Bedürfniß nach Beidem im Menschen vorhanden, weil der Mensch beides ist, a) ein in Abnormität bereits geborenes, schon in seinem Seyn organisch von der Sünde inficirtes Individuum, und theilhaftig der makrokosmischen Sündenknechtschaft, und b) eine abnorm entwickelte Persönlichkeit, welche, relativ wenigstens und bis auf einen gewissen Grad, unter eigener Verantwortlichkeit in die mikrokosmische Sündenknechtschaft (die Unbußfertigkeit nnd bewußte Liebe zur Sünde) gesunken ist. Zur Buße gebracht und durch die Bekehrung von der mikrokosmischen Sündenknechtschaft geheilt zu werden, kann also in keinem Falle ausreichen; der zu erlösende Sünder muß in seinem gegebenen Seyn, in seiner Natur umgeboren und schöpferisch umgewandelt werden.

## §. 441.

### *Μετάνοια.*

Die Umgestaltung und Umwandlung und Umkehr des noetischen Lebens wird schon im a. Test. gefordert. Wir sahen §. 321, daß das alte Testament aus gutem Grunde mehr die

Digitized by Google

Seite der persönlichen Verantwortlichkeit, als die der Knechtschaft unter der makrokosmischen Sünde betone. Demgemäß betont es denn auch mehr die Nothwendigkeit einer subjektiven Bekehrung, als die einer objektiven Wiedergeburt (und auch jene Stellen, wo verheißen oder erbeten wird, Gott wolle dem Menschen ein neues Herz schaffen, Ps. 51, 12; Jer. 24, 7; Ezech. 11, 19; 36, 26 beziehen sich, genau betrachtet, nur auf die Umwandlung der *νόησις*, der Gesinnung, nicht auf die Umschaffung des Seyns und der Substanz, vgl. auch Ezech. 18, 31. Der terminus technicus zur Bezeichnung der *μετάνοια* im a. Test. ist שׁוּב (1. Sam. 7, 3; 2. Kön. 23, 25; Jes. 10, 21; 55, 7; Jer. 3, 10, u. v. a.) die Umkehr der Richtung, das Thun dessen, der bis dahin auf dem Wege von Gott hinweg, also in stets wachsender Trennung von Gott, begriffen war, und nunmehr sich wieder zu Gott hinbewegt, und dabei die zuvorgethanen Schritte einen nach dem andern im eigentlichsten Sinne des Wortes zurücknimmt. So liegt schon in dem Bilde שׁוּב beides, die Negation des bisherigen Wandels und die Position einer Hinwendung zu Gott. Die LXX haben שׁוּב mit *ἐπιστρέφειν* (hie und da auch mit *ἀναστρέφειν* oder *ἀποστρέφειν*) übersetzt, und dieser durch die LXX eingebürgerte Begriff des *ἐπιστρέφειν* kehrt auch im neuen Testamente wieder (2. Cor. 3, 16 u. a.). An einer Mehrzahl von Stellen hat aber das neue Testament den reicheren und tieferen und unbildlichen Begriff des *μετανοεῖν* dafür eingeführt (Apsche 3, 19; 26, 20 als Synonymum mit *ἐπιστρέφειν* verbunden). Man thut nicht gut, *μετάνοια* mit „Buße" zu übersetzen; der Begriff der *μετάνοια* ist reicher und positiver, als der der poenitentia. In der „Buße" liegt nur die Negation und Selbstverurtheilung des früheren Wandels (poenitentia von poenitet, Buße ursprünglich = Strafe, dann = Selbstverurtheilung als eine Art Aequivalent der Strafe); in der *μετάνοια* liegt beides, die Negation des sündlichen Wandels und die Hinwendung zum Erlöser. Die *μετάνοια* ist die gänzliche Umwandlung und Umstimmung der *νόησις*. Der natürliche Mensch sucht selbsüchtig das Seine, und dabei will er seine Sünden beschönigen und entschuldigen, und ebendarum



Digitized by Google

in Selbstgerechtigkeit seines eigenen Verdienstes sich rühmen, und meint des Erlösers nicht zu bedürfen. Der μετανοήσας hat sich als ein organisch verderbtes Wesen erkannt, will vor Gott gar nichts mehr gelten, spricht sein eigenes Todesurtheil, erklärt sich bankrut, und ebendarum wendet er sich ganz und gar Christo zu, hält sich allein an das Evangelium von der ohne sein Dabeigewesensein durch Christum vollbrachten satisfactio, und strebt nun allein, Christi eigen zu werden, und τὰ τοῦ Χριστοῦ zu suchen. Jener, in dem Irrthum des ptolemäischen Systems befangen, stellt sein Ich in den Mittelpunkt, um den sich Gott und die Welt drehen müsse; dieser als ein geistlicher Copernikaner will als peripherischer Punkt von Christo als seiner Sonne und seinem Centrum abhängen. Wenn die Umstimmung der νόησις faktisch in dem ebengesagten besteht, so muß folglich auch das Wort μετάνοια beides, die Buße und den Glauben, die Negation und Selbstverurtheilung des protoadamitischen Lebens und Treibens und die Hinwendung zu Christo dem Erlöser, in sich schließen. Und so finden wir wirklich nur an der einzigen Stelle Mark. 1, 15 das πιστεύειν neben dem μετανοεῖν genannt. Sonst bezeichnet μετάνοια überall die ganze noetische Umwandlung (Matth. 3, 2; Apsche 17, 30; Luk. 10, 13; 13, 3; 15, 7 und 10; 16, 30; Mark. 6, 12) wennschon an einigen Stellen dem Contexte nach die negative Seite (μετανοεῖν ἀπὸ τῆς κακίας u. dgl. Apsche 8, 22; 2. Cor. 12, 21; Apoc. 9, 21) besonders stark hervortritt, wo dann die Uebersetzung: „Buße" allerdings berechtigt ist. Die μετάνοια ist also wirklich die subjektive Bekehrung. — Wenn nun aber die Taufe Johannis (Mk. 1, 4; Luk. 3, 3; Apsche. 13, 24; 19, 4) in sichtlichem Gegensatze zur christlichen Taufe (Mark. 16, 15 ff.) ein βάπτισμα μετανοίας genannt wird, so tritt hier der Gegensatz zwischen der subjektiven Bekehrung und der objektiven Wiedergeburt klar hervor. Wer sich vom Täufer unter das Wasser taufen (vertiefen, tauchen) ließ, der legte damit in symbolischem Akte das subjektive Bekenntniß ab, daß er, wie er von Natur sei, verdient habe unterzugehen (also einer Sühne bedürfe) und daß es ihm Noth thue, als ein

Digitized by Google

ganz neuen, anderen Menſch aus dem Waſſergrabe hervorzugehen. Wer die chriſtliche Taufe empfängt, bei dem kömmt zu dem gleichen ſubjektiven Bekenntniſſe die ſacramentale objektive Beſiegelung von Seiten Chriſti hinzu, daß Chriſtus für ihn jene Sühne geleiſtet habe, deren er bedürfe (Röm. 6, 3); daß Chriſtus in ihm jenes neue Leben entzünden und begründen wolle, das ihm fehle (Röm. 6, 4).

## §. 442.

### Ἀναγέννησις.

Durch die μετάνοια wird alſo im Menſchen erſt ein weiteres Bedürfniß wach. Der Bußfertige und Gläubige weiß, daß ſeine Gerechtigkeit vor Gott allein und ausſchließlich durch die von Chriſto ohne ſein Dabeigeweſenſein erworbene satisfactio vicaria activa und passiva begründet iſt, alſo durch einen außerhalb ſeiner vollbrachten Akt; daß alſo Gott nicht Werke von ihm verlangt, ſondern nur jene receptive Geſinnung, jene πίστις, jene Annahme der durch Chriſtum erworbenen Gerechtigkeit (Röm. 3, 20—28; Gal. 2, 16); daß alſo jenes gläubige Annehmen (fides) der Gerechtigkeit Chriſti (justitia, δικαιοσύνη) als die einzige von ſeiner Seite zu leiſtende Bedingung ihm als genügend zu ſeiner Rechtfertigung (justificatio, δικαίωσις) angerechnet wird (λογίζεται, Röm. 4, 3—5; Gal. 3, 6), ſodaß alſo die justificatio im Gegenſatz zu jeglicher Werkgerechtigkeit und Berufung auf eigenes Verdienſt ein rein richterlicher, forenſer Akt Gottes — und nicht ein verdienſtlicher Akt des Menſchen, auch nicht ein Akt der Heiligung am Menſchen — iſt. Aber ſo ſehr jedem werkgerechten Anſpruche gegenüber dieſer forenſe Charakter der justificatio feſtgehalten werden muß, gemäß der Lehre des Apoſtel Paulus, ſo ſehr iſt es doch auch wahr und ſchriftgemäß, daß der bloße nackte Begriff einer juridiſchen Zurechnung noch nicht hinreicht, um das zu erſchöpfen, was die heil. Schrift unter der Aneignung der Gerechtigkeit Chriſti verſteht. Ein actus forensis iſt die justificatio, ſobald



Digitized by Google

der Sünder im Verhältniß zu Gott dem Vater, seinem Richter, betrachtet wird; sobald wir ihn dagegen im Verhältniß zu Christo, seinem Heiland, betrachten, ist die justificatio mehr, als eine bloße Zurechnung. Es heißt in der Schrift, Gott rechne dem Gläubigen die Gerechtigkeit Christi zu; es heißt aber nirgends, Christus rechne uns seine Gerechtigkeit zu. Das Verhältniß zwischen Christo und dem Gläubigen ist kein juridisch-forenses, sondern ein organisch-lebendiges. Er schenkt uns seine Gerechtigkeit, die Frucht seines Werkes, indem er sich selbst, seine Person, uns schenkt. Er hat in der Zeit seines Lehramtes auf Erden a) die Nothwendigkeit dieses seines In-uns-geboren-werdens und b) die Verheißung desselben ausgesprochen. Und die Apostel, und vor allem Paulus, lehren uns dasselbe. — „Niemand kann das Reich Gottes sehen, ohne von oben geboren zu werden" sagt Jesus Joh. 3, 3, und fügt, an das in der Johannistaufe sinnbildlich ausgesprochene Postulat und an die vom Täufer gegebene Verheißung (Matth. 3, 11 u. par.) erinnernd, hinzu, daß man „aus Wasser und Geist geboren werden" (Joh. 3, 5) d. h. jene Taufe des Messias empfangen müsse, wo zu dem Symbol der Nothwendigkeit einer neuen Geburt die Wirklichkeit eines Geborenwerdens aus dem Geiste hinzukomme. Der ganze alte protoadamitische Mensch muß also sterben, und ein neuer Mensch sein Dasein empfangen. Und damit man ja nicht etwa den Begriff des neuen Menschen in flacher Moralistik abschwäche zu dem Begriff einer bloßen gründlich-umgeänderten Gesinnung, damit man vielmehr jenen Begriff so substantiell und real als möglich fasse, fügt er (V. 13) die bestimmte und runde Erklärung bei, daß keiner in den Himmel einzugehen fähig sei außer Er selber, der einzige, der vom Himmel gekommen, der im Himmel zu Hause sei. (Daß ἀναβαίνειν im Gegensatz zu καταβαίνειν nicht von einem bloßen „Schauen himmlischer Dinge" verstanden werden dürfe, wie Etliche wollen, ist klar. Das pfct. aber ist gebraucht, wie 1, 34; 5, 24; 9, 37; 14, 7; 20, 29, besonders 4, 38, nämlich im Sinn eines hebräischen ersten Modus). So darf man also

Digitized by Google

nicht als Protoadamit neben Christus, man muß als Glied an Christo — man darf nicht als einer der unfruchtbaren Weinstöcke Jes. 5, sondern man muß als Rebe an dem Einen fruchtbaren Weinstock Joh. 15 — in den Himmel zu kommen hoffen (denn die Stellen Joh. 15 und Eph. 1, 22; 4, 15 ff.; 5, 23; Col. 1, 18; 1. Cor. 11, 3; 12, 27; Röm. 11, 16 ff. treten hier wesentlich erläuternd ein). Daraus ergiebt sich aber unmittelbar, daß jene Geburt von oben (Joh. 3, 3) eben darin wird zu bestehen haben, daß wir aus Protoadamiten zu Deuteroadamiten, aus Adamsnachkommen neben Christo zu Gliedern an Christo umgeboren werden, daß also mit Einem Worte Christus selber real und substantiell in uns hineingeboren wird. — Real und substantiell, sagen wir, und wehren uns damit gegen eine solche Verflachung dieser biblischen Lehre, als ob es genügte, wenn wir durch unseren (subjektiven) Glauben Christum in unsere Gedankenwelt aufnähmen (wo dann die ἀναγέννησις sich doch wieder auf die μετάνοια reduciren würde). Nein eben der wahre lebendige Glaube sehnt sich nach mehr! Und Christus selbst verheißt dem Glauben auch mehr. Er sagt (Joh. 6, 32 ff.), daß Er, seine Person, das wahre Brod vom Himmel sei, das der todten Welt das Leben wiedergebe; er sagt (V. 51) daß er der Welt durch seinen sühnenden Tod das Leben gebe; er sagt aber auch (V. 53 ff.), daß man sein Fleisch essen und sein Blut trinken müsse, wenn man „um seinetwillen leben" und das ewige Leben haben wolle. Den Glauben und das „Zu ihm kommen" nennt er (V. 29 und 35 und 47) als Bedingung und Weg dazu; sein Bleiben in uns und unser Bleiben in ihm und die Mittheilung seines Lebens an uns, die Todten (vgl. Joh. 5, 26 mit V, 21; 11, 25; Röm. 6, 4) nennt er als den Erfolg. (Vgl. Calv. Inst. 4, 17, 5. **Sunt, qui manducare Christi carnem, et sanginem ejus bibere, uno verbo definiunt, nihil esse aliud, quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus — nempe vera sui participatione nos vivificari. — — Quemadmodum enim non aspectus sed esus panis corpori ali-**

Digitized by Google

mentum sufficit, ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur). — Wir haben hier sichtlich die Lehre von einer geheimnißvollen, mystischen Substanzmittheilung Christi an jenes substantielle Centrum des Menschen, welches sich einerseits im psychisch-physischen, andrerseits im noetischen Leben entwickelt; eine substantielle Mittheilung, für welche der noetisch-bewußte Glaube, die μετάνοια, lediglich Bedingung ist, welche dagegen von dem Glauben als unserm Akte sich unterscheidet als ein Akt Christi durch seinen Geist (Joh. 3, 5). Wir haben diese Lehre von einer substantiellen Mittheilung Christi an uns, wodurch wir in Deuteroadamiten, in neue Menschen — also unserm Seyn nach — umgewandelt werden. — Eine Geburt aber wird jener Akt genannt; nicht eine Verwandlung. Es wird nicht auf magische und gewaltsame Weise mit Einem Schlage der ganze Mensch substantiell verwandelt und umgeschaffen, sondern wie im Makrokosmus der Menschheit durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein neuer Lebensanfang gleichsam als ein Fünklein entzündet wurde, um zur Flamme zu werden, die allmählich den ganzen Makrokosmus durchläutre, so wird auch im Mikrokosmus des Einzelnen durch das Geborenwerden Christi in uns ein Anfangspunkt neuen Lebens gesetzt, der den ganzen Menschen erobern und verklären soll; es gilt hier wie dort das Gesetz vom Senfkorn und Sauerteig. Nur umfaßt dieser Anfang nicht bloß Eine Seite des menschlichen Wesens, sondern die ganze substantielle Totalität; es entsteht nicht eine neue Kraft, sondern ein neuer Mensch (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10). So entsteht durch die Wiedergeburt ein Mensch im Menschen; das innerste substantielle Centrum des Lebens wird umgeboren, so ist der neue Mensch im alten, und dieser ist herabgesetzt zum ἔξω ἄνθρωπος (2. Cor. 4, 16 vgl. Röm. 7, 22) der von dem ἔσω ἄνθρωπος allmählich besiegt und getödtet werden soll. — Während aber das Verhältniß des neuen Menschen zum alten ein allmählich sich (in der Heiligung) vollendendes ist, so ist dagegen das Verhältniß des neuen Menschen zu

Digitized by Google

Christo ein von vorneherein absolutes Ist von unsrer Seite einmal die Bedingung des Glaubens erfüllt, so theilt er sich sofort an uns mit, und von diesem Momente an ist er unser und gehört uns ganz und gar (Röm. 8, 38—39) und wir sind sofort ein für allemal Glieder an ihm, und mit Ihm haben wir sofort ganz und gar und ein für allemal auch die Gerechtigkeit die er uns erworben hat (Röm. 8, 33—34), sodaß unsre justificatio nicht etwa abhängt von dem Grade, in welchem der neue Mensch in uns bereits den alten überwunden hat (vom Grad der Heiligung), sondern lediglich und allein davon, daß ein neuer Mensch in uns geboren sei (wofür unser Glaube die Bedingung und für uns das Kennzeichen ist) und daß dieser neue Mensch nicht etwa durch eine positive That des Abfalls (Hebr. 6, 4—8) wieder erstickt und ertödtet worden sei.

## §. 443.

### Verhältniß von μετάνοια und ἀναγέννησις zur Rechtfertigung. Δικαιοσύνη πίστεως.

So ist also die Wiedergeburt die substantielle objektive Begründung sowohl der ein für allemal fertigen justificatio, als der mit ihr anfangenden und allmählich fortschreitenden sanctificatio; während dagegen die Bekehrung (Buße und Glauben) die subjektive Bedingung für beides ist. Und die justificatio selbst ist als Akt des Vaters ein juridisch forenser Akt, als Akt Christi aber mit dem Akte der Wiedergeburt, d. h. der realen Einpflanzung Christi in uns und unser in Christum, identisch, daher auch der Apostel Paulus, nachdem er Röm. 3—4 und Gal. 2, 16 jenes unser forenses Verhältniß zum Vater dargestellt hat, darnach Röm. 5—6 und Gal. 2, 20 nicht ermangelt, auch das Verhältniß unserer substantiellen Einheit mit der Person Christi, des zweiten Adams, mit dem wir auferstehen, und der in uns lebt, darzustellen. So sind hienach beide Sätze richtig: daß Christus uns rechtfertigt, und: daß der Glauben uns rechtfertigt. Ehe wir die Wahrheit beider Sätze

Digitized by Google

näher betrachten, müssen wir aber vor allem den biblischen Begriff der δικαίωσις selbst in's Auge fassen. Δίκαιος vor Gott ist, wie im zweiten Haupttheile §. 402 gezeigt worden, derjenige, welcher von Seiten Gottes keine Strafe verdient, schuldfrei vor Gottes ewigem Gesetze dasteht; sei es, daß er als ein absolut sündloser, heiliger, überhaupt keine Schuld gehabt habe, wie Christus, oder daß diese Schuld gesühnt und der Mangel des vom Gesetz geforderten normalen Lebensganzen gedeckt sei. Δικαιοῦν heißt, Jemanden, welcher δίκαιος ist, für einen δίκαιος anerkennen, oder jemanden der nicht δίκαιος ist, zu einem δίκαιος machen. Objekt des δικαιοῦν kann auch derjenige sein, welcher an sich schon, durch eigene Heiligkeit, δίκαιος ist (z. B. Gott Ps. 51, 6; Luk. 7, 29; Christus 1. Tim. 3, 16), doch gewöhnlicher wird das δικαιοῦν gebraucht, wo von der Rechtfertigung schuldbeladener Sünder, also vom gerechtmachen die Rede ist. Das δικαιοῦν, der Akt der δικαίωσις, wird (nach §. 427) bei dem letzteren, dem Sünder, darin bestehen, daß ihm a) die durch Christum ohne sein Dabeigewesensein geleistete Sühne zu eigen geschenkt wird, und daß ihm b) die von Christo geleistete absolute Gerechtigkeit zu eigen geschenkt wird dadurch, daß Gott ihn nicht betrachtet wie er von Natur ist und sich entwickelt hat (mit zerknitterter Lebensentwicklung), sondern wie er Christo als ein Glied eingepflanzt ist. So unterscheidet sich denn der Akt der δικαίωσις — der Aneignung der Gerechtigkeit — scharf und präcis von dem Akte der ἀπολύτρωσις (oder dem ἱλασμός) — der Erwerbung der Gerechtigkeit. Und so wird auch in der h. Schrift beides scharf unterschieden, namentlich an jener Hauptstelle über die δικαίωσις, Röm. 3, 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Erworben hat Christus die Gerechtigkeit durch sein historisches Leben und Leiden; angeeignet wird uns dieselbe durch sein Geborenwerden in uns. — Fragen wir nun, wie sich die μετάνοια, d. h. die Gesinnung der Bußfertigkeit und des Glaubens, und wie sich

Digitized by Google

die ἀναγέννησις, d. h. die objektive Einpflanzung Christi in uns und unser in Christum zu jener δικαίωσις verhalte, so lehrt uns die heil. Schrift, 1) daß die μετάνοια, oder deren Krone, die πίστις, die **Bedingung** der Rechtfertigung sei. Wir werden gerecht durch die Loskaufung, die in Christo ist und geschehen ist; ihn hat Gott hingestellt als einen, das Anklage-Zeugniß wahrhaft verhüllenden Gnadendeckel, der mit seinem (Christi) Blute besprengt ist (vgl. Hebr. 9, 12—14) und er wird für uns zur כפרת durch den Glauben. Natürlich! Handelt es sich um die Aneignung der von Christo rein objektiv erworbenen Gerechtigkeit, so kann nicht zugleich davon die Rede sein, daß wir zur Erwerbung dieser Gerechtigkeit noch etwas von unserer Seite an verdienstlichen oder sühnenden Werken hinzuzuthun hätten. Wir haben nur anzunehmen; nicht zu leisten. Werden wir gerecht geschenksweise (δωρεὰν Röm. 3, 24; Gal. 2, 16) so werden wir gerecht nicht aus Werken, sondern aus dem Glauben (Röm. 1, 17; 3, 14 u. 17 u. 28; Eph. 2, 8; Gal. 2, 16). Allein eben weil es sich bloß und lediglich um eine Receptivität handelt, so darf jene Rechtfertigung aus dem Glauben nicht so verstanden werden, als ob der Glauben uns rechtfertigte; als ob der Glaube selber wieder ein verdienstliches Werk wäre, durch welches wir die Gerechtigkeit erwürben. Der Glauben ist lediglich Bedingung, nicht bewirkende Ursache unserer Rechtfertigung. Man dürfte also, genau genommen, nicht von einem „rechtfertigenden Glauben" reden, wie auch die h. Schrift nie so redet; die Schrift sagt nicht: „der Glaube rechtfertigt uns," sondern sie sagt: „Gott rechtfertigt uns;" (Röm. 8, 33) „wir werden gerechtfertigt (von Gott) aus dem Glauben" oder „durch den Glauben" (Gal. 2, 16; Röm. 5, 1). Vgl. §. 506. Und wenn der Apostel (Röm. 4, 3—5; Gal. 3, 6 vgl. den vorigen §) sagt, der Glaube werde uns gerechnet zur Gerechtigkeit, so ist auch dies tropisch geredet; nicht das ist der Sinn, daß unser Akt des Glaubens uns in einer Art von accepti-latio, obgleich er ein ungenügendes Werk sei, uns doch für ein zur Rechtfertigung genügendes Werk

Digitized by Google

angerechnet werde; ſondern der ganze Ausdruck iſt lediglich eine Breviloquenz dafür, daß unter der Bedingung des Glaubens und ſomit in Folge des Glaubens uns die Gerechtigkeit Chriſti zugerechnet werde als uns eigen ſeiend, während (2. Cor. 5, 19) unſre παραπτώματα uns nicht zugerechnet werden. 2) Doch vermeidet die h. Schrift wohlweislich gerade dieſen Ausdruck, daß die Gerechtigkeit Chriſti uns bloß „zugerechnet" werde; ſie lehrt vielmehr, daß dieſelbe auf uns komme (Röm. 5, 18) und unſer eigen werde. Die Gerechtigkeit Chriſti wird aber unſer eigen, indem die Perſon Chriſti ſelber unſer eigen wird im allerrealſten Sinn. Inſofern er der zweite Adam iſt (Röm. 5), wir alſo aus ihm geboren ſind, bekommen wir Antheil an ſeiner Gerechtigkeit. Die h. Schrift geht weit und hoch darüber hinaus, uns bloß juridiſch als von Chriſto dem Fürſprecher vertretene Clienten darzuſtellen; ſie kennt ein weit ſubſtantielleres, organiſcheres Verhältniß; ſie nennt uns Kinder Gottes; ein Kind wird man aber nicht durch Adoption, ſondern durch Geburt, und wir haben kein Recht, die Fülle und Tiefe, welche in dem Begriffe des Kindes liegt, unbeachtet und unverarbeitet bei Seite liegen zu laſſen. „Wir ſind geboren aus unvergänglichem Samen," 1. Petr. 1, 23; „Gott hat uns wiedergeboren" 1. Petr. 1, 3. Und wie und wodurch uns Gott wiedergebärt, ſagt uns Paulus 2. Cor. 5, 17: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. So führen uns alle bibliſchen Begriffe immer wieder auf den Cardinalbegriff unſeres Seyns in Chriſto und des Seyns Chriſti in uns, alſo auf die ſubſtantielle Lebenseinheit mit der Perſon Chriſti zurück. Ja auch Röm. 3, 24 wird jene ἀπολύτρωσις, jene Loskaufung, welche Chriſtus rein objektiv vollbracht hat, eine ἀπολύτρωσις ἐν αὐτῷ genannt, weil nur derjenige derſelben theilhaftig wird, der ſie in der Perſon Chriſti ſucht. Er hat dieſelbe nicht erworben als ein äußerliches Rechtsgut, das man ſich erwerben könnte, ohne ihn ſelber mit zu erwerben; er hat ſie erworben für ſich; und nur wer ihn empfängt und hat, und ein Glied an ihm wird, der empfängt mit ihm jene Loskaufung, mit der Perſon die Frucht des Werkes.

Digitized by Google

Und so wird Gal. 6, 14—16 die Rechtfertigung und die Versöhnung und der Friede geradezu davon abhängig gemacht, daß jemand eine καινὴ κτίσις ist. Und so streckt und sehnt sich der Glaube denn auch nicht nach der abstrakten Versöhnung als einem Begriff oder Akt, sondern nach dem concreten Versöhner als einer Person; πεποίθαμεν εἰς αὐτὸν, wir verlassen uns und bauen auf ihn, gründen uns in ihn. Es ist eine in sich widersinnige Vorstellung, daß ein Herz, welches zum vollen lebendigen Gefühl seines rettungslosen Elends und zur Erkenntniß des Evangeliums als der einzigen Hülfe gekommen ist, nun sich der Frucht des Werkes Christi zuwenden und nach ihr die Arme ausstrecken sollte, ohne zugleich nach der Person des Erlösers die Arme auszustrecken. Es ist aber ebenso widersinnig, daß diesem höchsten Sehnen des Glaubens, dieser tiefsten Selbstnegation, Christus nicht mit der vollsten und realsten Position antworten sollte! Er will in uns eingehen, er selber, der verklärte Menschensohn; er will in uns das neue Leben entzünden — Er in Uns — und uns hiedurch, indem er neue Menschen in uns schafft, uns zu Gliedern machen in ihm, die nicht mehr sich selbst angehören, sondern ihm; die Organe und Glieder sind in dem großen Organismus seines makrokosmischen Leibes — Wir in Ihm. Die μετάνοια oder der Glauben als unser Akt ist die Bedingung der Rechtfertigung; wir müssen aus uns herausgehen, und ihm die Arme entgegenstrecken — müssen abgeschnitten werden vom abgestorbenen Baume der protoadamitischen Menschheit —; die Wiedergeburt als Akt Christi an uns ist die Ursache (causa efficiens) der Rechtfertigung; er theilt sein Leben uns mit, und entzündet ein neues Leben in uns — er, der Baum des Lebens, durchströmt die Reiser mit seinem Safte — er in uns — und dadurch wachsen sie als Propfreiser (vgl. Röm. 11, 17) fest in ihm — wir in ihm.

Anm. Unter den evangelischen Dogmatikern suchten die Einen, z. B. Wilsius 8, 8, 7—15, dem δικαιοῦν überall die Bedeutung: gerecht erklären zu vindiciren, während andere, wie Beza, Thysius, Charmier, dem δικαιοῦν die natürliche Bedeutung gerecht machen ließen.

Digitized by Google

angerechnet werde; sonder
Breviloquenz dafür, da
Glaubens und somit
Gerechtigkeit Chri
seiend, während (2. C
nicht zugerechnet wer
wohlweislich gerade
Christi uns bloß u
dieselbe auf uns
Die Gerechtigkei
Person Chri
Sinn. Insofe
also aus ih
ner Gerechti
hinaus, un
vertretene
tielleres,
Gotte
dern d
Tiefe
unv
au
w

in G
aufung, m

Verhältniß der

Die μετάνοια ist,
gung, so auch Bedingu
Dies führt zum Verhältniß
Zwei verkehrte Ansichten habe
spiritualistische, weitens eine
νοῦς einerlei wäre, zweitens eine
γένεσις auch ohne die Vorbedingu
könnte. Im Gegensatze zu beiden we
als die mystische bezeichnen. könne
ein jeder Mensch ein substantiell
mikrokosmischen Lebens besitzt vo
da er als Embryon gezeugt ist (vgl
trum, welches da war, ehe der Men
danken hatte, und welches bleiben wird,
dem Tode verfällt, welches also an sich
(mens) noch materieller Stoff ist. Dieses Leb
faltet sich aber nach diesen zweien Seiten hin.
militt es sich materiellen Stoff, und organisirt
belebt und beseelt ihn; andrerseits erfaßt es sich
von diesem Stoffe unterschiedenes, in sich einheitli
ständiges, d. h. als ein selbstbewußtes Ich, und al
wußt und selbstbestimmend, denkend und wollend, fest
in ein Verhältniß zur makrokosmischen Welt. Es selbe
Lebenscentrum, können wir am passendsten mit dem
Seele, anima, bezeichnen. Diese Seele (beim Mensch
entfaltet sich also einerseits zu psychisch-physischem, an
rerseits zu noetisch-pneumatischem Leben; mikrokosmisch
und makrokosmisch; als gebundenes Individuum und als sich
selbst bestimmende Persönlichkeit, als vita und als mens.

Die

Digitized by Google

psychisch-physische Entwicklung scheint der Zeit nach der noetischen voranzueilen; doch dem Keim und der Anlage nach muß ja schon im Embryon die Potenz des geistig-persönlichen Lebens vorhanden sein; schon im Embryon muß das Lebenscentrum zur Entfaltung des noetischen Lebens organisirt sein; denn ein rein-thierisches embryonisches Centrum würde sich nie zur mens, νοῦς, entwickeln. — Dies festgehalten, müssen wir nun leugnen, daß das noetische Leben allein, und ebenso, daß das psychisch-physische Leben allein Objekt der wiedergebärenden Thätigkeit sei; vielmehr muß das substantielle Lebenscentrum selber wiedergeboren werden. — Betrachtet man die Wiedergeburt als eine Umgestaltung des noetischen Lebens, der Gesinnung und Ansichten, so identificirt man dieselbe mit der μετάνοια. Der h. Geist würde hienach dem Geiste und Willen des Menschen die Kraft zur Buße und zum Glauben verleihen, oder wohl gar (nach prädestinatianischer Ansicht) auf irresistible Weise die Buße und den Glauben bewirken, und dies wäre die Wiedergeburt. (So z. B. Bukanus 30, 9. Conversio est transformatio sive renovatio animae ipsius . . . quoad qualitates ipsi inhaerentes; qua, exuta vetustate, fructus operum renovationi suae convenientes parit, quam „regenerationem“ seu renovationem spiritualem vocant. Item circumcisionem cordis nominat Jeremias). Daß diese Identification unrichtig ist, davon haben wir schon §. 442 uns überzeugt. — Unterscheidet man die ἀναγέννησις von der μετάνοια, so liegt dann ein zweiter Irrweg sehr nahe. Man kann dann etwa meinen, durch die μετάνοια werde die noetische Seite des Lebens, durch die ἀναγέννησις die psychisch-physische, durch jene die Person, durch diese die Natur umgewandelt. Sobald man aber beides auf solche dualistische Weise trennt, ist die unausbleibliche Consequenz die, daß man sich beides auch ganz und gar unabhängig von einander muß denken können. Es müßte dann auch möglich sein, daß die unbewußte Natur des Menschen, der Complex seiner psychisch-physischen Triebe und Eigenheiten, auf magische Weise durch Christum umgeschaffen

Digitized by Google

würde, ohne daß diese Umschaffung anzuknüpfen brauchte an die noetische Bekehrung. Dem widerspricht aber die h. Schrift. Christus macht Joh. 3 und 6 unsren Glauben und unser Kommen zu ihm, und Joh. 15 unser Bleiben in ihm zur Bedingung seines Einganges in uns; Kol. 2, 12 heißt es, daß wir διὰ πίστεως zu dem neuen Leben auferweckt werden; und nirgends im ganzen n. Test. zeigt sich die leiseste Spur, daß unbekehrte Heiden oder Juden ohne ihr Wissen und wider ihren Willen ihrem Seyn nach wären umgewandelt und wiedergeboren worden. (Siehe Anm. 1). Ja Petrus (1. Petr. 1, 23) sagt, daß wir α) aus unvergänglichem Samen, β) durch das Wort Gottes — durch die Predigt des Evangeliums, also nicht ohne bewußten Glauben wiedergeboren seien. Doch ganz abgesehen von dieser Consequenz ist jene Ansicht von der Wiedergeburt als einer Umschaffung des physisch-psychischen Seyns des Menschen auch an sich gänzlich unhaltbar. Die ganze Ansicht ruht auf einem mechanischen Dualismus. Der Mensch ist nicht zusammengesetzt aus dem geistigen und dem physischen Leben als aus zweien Bestandtheilen, wo nun der eine unabhängig vom andern könnte umgestaltet werden auf magische Weise; sondern die individuelle Besonderheit der leiblichen Organisation und der dunkeln unwillkührlichen psychischen Triebe und Regungen hat sich mit all ihren individuell-verschiedenen Disharmonieen gebildet als Substantiirung des centralen Lebens selber, und nicht die psychisch-physischen Disharmonieen sind der Sitz der Sünde und der makrokosmischen Sündenmacht, sondern die von Gott abgewendete, vom ersten Augenblick der Zeugung an gegen Gott sich spannende, folglich selbstische Richtung des seelischen Centrums selber ist der Sitz der Sünde und der Quell jener Disharmonieen in dem Organismus. Vgl. §. 260 und 308. Und so kann nicht der seelisch-leibliche Organismus magisch umgeschaffen werden aus einem disharmonischen zu einem harmonischen; sondern das seelische Centrum muß umgewandelt werden aus einem von Gott abgewendeten zu einem Gotte sich zuwendenden, aus einem krankhaft gespannten zu einem gelassen ruhigen, und von diesem Herzpunkt aus muß und wird dann ganz von

Digitized by Google

selbst auch das psychisch-physische Leben geheiligt und es werden die in ihm vorhandenen Dissonanzen in Harmonie allmählich aufgelöst werden. — Von neuem sind wir aber hier bei einem Punkte angekommen, wo es scheinen könnte, als wären μετάνοια und ἀναγέννησις einerlei, als wäre die bußfertige und Christo sich zuwendende Gesinnung des Menschen es, von der aus die Umwandlung des Seyns, des psychisch-physischen Lebens, vor sich ginge; und als wäre die Wiedergeburt somit nur insoweit ein Werk Gottes am Menschen, als jene Umwandlung der Gesinnung nicht ohne eine gnädige Einwirkung des h. Geistes zu Stande kommen könne. Doch diesem neuen Mißverständnisse werden wir schnell und sicher entgehen, wenn wir uns erinnern, daß das Wesen des mikrokosmischen Lebenscentrums noch lange nicht erschöpft wird durch die Bezeichnung desselben als eines bewußten und wollenden Ich. Das Centrum existirt allerdings als Ich, es existirt aber zugleich als Seele, die unwillkührlich und unbewußt sich ihren physisch-psychischen Mikrokosmus assimilirt und bildet. Es hat nicht etwa bloß im embryonischen Zustand als unwillkührlich-waltende Seele existirt, jetzt aber aufgehört so zu existiren; sondern jenes unwillkührlich seelische Walten dauert stets fort — ununterbrochen, auch wenn das noetische ichliche Bewußtsein durch Schlaf, Ohnmacht, Irrsinn u. s. w. unterbrochen ist. Der Mensch ist in jedem Augenblick unendlich mehr, als er sich bewußt ist. In der μετάνοια wandelt das Centrum sich um, sofern es bewußtes Ich ist; in der ἀναγέννησις wird dasselbe Centrum von Christo umgewandelt, sofern es Quellpunkt des unwillkührlichen psychisch-physischen Waltens und auch Quellpunkt des Bewußtseins ist. Diese richtige, mystische Ansicht unterscheidet sich also von der magischen dadurch, daß es nicht das physische Leben und Seyn als solches, sondern jenes selbe Centrum, das auch Ich ist, umgewandelt werden läßt in Bezug nicht auf sein Bewußtsein, sondern auf sein Sein. Nicht an der Peripherie des Menschen, sondern am Centrum, wo Seelisches und Geistiges ihren untrennbar gemeinsamen Focus haben, wird die Wiedergeburt vorgenom-

Digitized by Google

men, damit von diesem Centrum uns nicht eine neue φύσις allein, noch eine neue Gesinnung allein, sondern ein ganzer neuer Mensch sich bilde, der sofort nach beiden Seiten sich weiterentwickle. Von der spiritualistischen unterscheidet sie sich dadurch, daß sie mit einer Umgestaltung der νόησις sich ebensowenig begnügt, als mit einer Umgestaltung der φύσις, sondern den innersten substantiellen Kern des menschlichen Seyns wiedergeboren haben will — nicht bloß verändert, sondern wiedergeboren; daß sie sich nicht begnügt mit der That, die das Centrum qua Ich thut (der μετάνοια, der Gesinnung der Buße und des Glaubens in Christum), sondern nun auch einen Vorgang, ein Ereigniß kennt, welches von Christo an dem Centrum qua seelischer Substanz vorgenommen wird, sobald durch jene That der μετάνοια die Möglichkeit hiezu gegeben ist.

Anm. 1. Die Taufe wird Tit. 1, 3 ein λοῦτρον παλιγγενεσίας καὶ ἀναχαινώσεως genannt, weil sie uns verpflichtet zur παλιγγ. καὶ ἀναχαίν. d. h. zur Heiligung. Würde aber die Taufe sogar ein Bad der ἀναγέννησις genannt — und wir werden sehen, daß sie das Sacrament der ἀναγέννησις allerdings ist (obwohl gerade an jener Stelle Tit. 1, 3 nichts davon steht) — so würde hier nur von neuem wieder die Erscheinung für uns maßgebend sein, daß die Apostel die subjektive Bekehrung überall als Bedingung der Wiedergeburt fordern, und es heute noch niemanden einfallen wird, unbekehrte Erwachsene taufen zu wollen. Die Kindertaufe bildet keine Instanz hiegegen. Wir haben nicht das Dogma von der Wiedergeburt nach der kirchlichen Sitte der Kindertaufe zu modeln, sondern wir werden die Berechtigung und das Wesen der Kindertaufe (an seinem Orte) nach dem biblischen Dogma von der Wiedergeburt zu prüfen und zu beurtheilen haben.

Anm. 2. Das, was im scholastischen Sinn die essentia animae humanae genannt wird, im Gegensatz zu den accidentibus, also das, was dazu gehört, damit eine Seele eine menschliche und keine Thier-Seele sei, das wird freilich durch die Wiedergeburt nicht verändert. Und in diesem Sinne sagen die scholastischen Dogmatiker (z. B. Bukan. 30, 9) mit vollem Rechte: Renovatio fit non quoad essentiam, ut deliravit Illyricus, sed quoad qualitates inhaerentes. Aber jene scholastische Kategorie reicht eben darum nicht aus, das Wesen der Wiedergeburt zu bestimmen.

Digitized by Google

## §. 445

## Art der Mittheilung Christi in der Wiedergeburt.

Denken wir uns einen normalen, nicht gefallenen Menschen, etwa wie Adam. wenn er die Versuchung bestanden hätte, so würde dessen Centrum als wissendes und wollendes Ich sich in frommer Gesinnung Gotte zugewandt haben; Gott aber wiederum würde für diesen Menschen nicht bloß Objekt seiner gläubigen Gedanken, sondern realer Quell seines Lebens gewesen sein, und dem Centrum qua Seele sich selbst und seine Lebenskraft mitgetheilt haben. Ganz dies findet nun Statt in der ἀναγέννησις. Hat der Mensch mit seinem Denken, Wollen und Sehnen sich Christo zugewandt, so wendet Christus sich ihm zu als der, der das Leben und die Auferstehung ist, und speist die Substanz seiner Seele mit sich dem Himmelsbrode. — So bildet die Wiedergeburt des Menschen ein wunderbares Seiten- und Gegenstück zur Menschwerdung Christi. (Vgl. oben §. 433). Der Mensch oder das Centrum im Menschen wird nicht vernichtet und ein neues Centrum erzeugt oder geschaffen (ein schöpferischer oder ein um-schaffender Akt kann die Wiedergeburt nur insofern genannt werden, als sie nicht aus natürlichen, creatürlichen Ursachen, sondern allein aus einer That Gottes zu erklären ist, vgl. Kol. 3, 10; Eph. 4, 24 „κτισθέντα“ mit Joh. 1, 13; 1. Joh. 2, 29; 3, 9; 5, 4, „γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ“) sondern der bereits seiende Mensch, das bereits seiende Centrum wird neugeboren. Der bereits seiende Sohn Gottes wurde als Mensch empfangen und geboren, indem er die Existenzialform der Ewigkeit aufgab, und die Natur und Beschaffenheit der Menschen annahm; das ewige göttliche Wesen blieb aber sein Inhalt. Hier bei der Wiedergeburt ist es umgekehrt; das menschliche Lebenscentrum ist bereits vorhanden, aber in Folge der Sünde als ein seines wahren Inhaltes entleertes, nämlich von Gott und dem Leben Gottes getrenntes; und nun in der Wiedergeburt behält das menschliche Lebenscentrum seine Form (gerade das, was bei den Scholastikern seine essentia im Gegensatz zu den accidentibus hieß) bei (d. h. nach wie



Digitized by Google

vor ist es leib-beseelend und geistig-sich-entwickelnd), empfängt aber nun erst einen realen, wahren Inhalt, sodaß nun die Incongruenz zwischen seiner Bestimmung und seinem faktischen Zustande (quoad centrum hominis) aufgehoben ist. — Diesen wahren Inhalt bildet Christus selbst. Aber wie theilt sich Christus der Seele mit? Wie vereinigt er sich mit ihr? — Von vorneherein versteht sich nach allem gesagten, daß er nicht bloß als Objekt des Gedankens, Willens und des Sehnens einen quasi-Einzug in der Seele des Menschen hält. Ebenso entschieden muß aber natürlich auch jede Ansicht verworfen werden, welche mechanischer Weise die Peripherie des mikrokosmischen Lebens Christi, seinen Leib, mit der Peripherie unseres mikrokosmischen Lebens, mit unserem Leibe, sich verbinden läßt, was auf die magische Ansicht führt, und was ohnehin nur geschehen kann, wenn man zuvor die klare Schriftlehre von Christi auch in der Verklärung noch wahrem Leibe umgestoßen, und den Leib Christi aus einem Organismus in eine feine ätherische Materie verwandelt und verflüchtigt hat. Vielmehr muß die Vereinigung stattfinden zwischen dem Centrum Christi und unserem Centrum. (Dr. Nevin, the mystical presence, Philad. 1846, pag. 160: Christ's Person is one, and the person of the believer is one; and to secure a real communication of the whole human life of the first over into the personality of the second, it is only necessary that the communication should spring from the Centre of Christ's life and pass over to the centre of ours). Dabei versteht sich aber drittens von selbst, daß nicht von einer unio personalis zwischen Christi und unsrem Lebenscentrum die Rede sein kann; das Ich Christi wird nicht unser Ich, noch mit demselben identisch; sondern sowie in der μετάνοια das menschliche Lebenscentrum nach der Seite seines Bewußtseins sich selbst aufgegeben, seine bisherige Richtung negirt und sich in das richtige Verhältniß zu Christo — das Verhältniß des peripherischen Punktes zum Centrum, des Gliedes zum Haupt — gesetzt hat, so setzt sich nun Christus

Digitized by Google

in der ἀναγέννησις zu dem menschlichen Lebenscentrum nach der Seite seines Seyns in das Verhältniß, daß er das Haupt wird, und das Lebenscentrum des Menschen ebenso belebt (mit Lebenskraft erfüllt) und regiert, wie das Haupt des Körpers die Glieder belebt (ihnen durch die Vermittlung der Nerventhätigkeit Saft und Kraft zuführt) und regiert. In der μετάνοια setzt sich das Lebenscentrum des menschlichen Mikrokosmus, welches in Phantasie und Gedanken sich zum Centrum auch des Makrokosmus aufgeworfen hatte, in seinem noetischen Erkennen und Wollen wieder herab zu einem peripherischen Punkt im Makrokosmus; in der ἀναγέννησις wird dies selbe Lebenscentrum real erhoben zu einem Punkt, welcher wirklich als peripherischer, gliedlicher Punkt in den Makrokosmus, an welchem Christus das Haupt und der Lebensquell ist, aufgenommen worden ist. Es strömt also vom Centrum Christi, von der seelischen Substanz Christi, Leben und lebengebende Kraft in unsre seelische Substanz, in die substantielle Basis unsres Seyns, und darum, weil dies Strömen ein reales (nicht durch subjektive Gedanken und Reflexionen vermitteltes) ist, ist diese unio Christi mit uns eine mystica, eine tiefer, als die Oberfläche des noetischen Bewußtseins, liegende, dieselbe jedoch mit-umfassende. Weil aber in Folge dieser innersten centralen unio nun auf alle Seiten des menschlichen Wesens, die physische wie die noetische, substantielle Lebenskräfte verklärender Umwandlung übergehen — von innen nach außen — so ist jene mit der Wiedergeburt beginnende unio eine organische und darum centrale. Und gerade als organische ist sie viel realer, als jegliche peripherische und darum mechanische Mittheilung des Leibes Christi an unsern Leib sein könnte.

Anm. Wer mir ein lebendiges, keimfähiges Samenkorn einer Pflanze giebt, giebt mir eine größere und realere Gabe, als wer mir ein, wenn auch quantitativ größeres Fragment aus dem Stamm oder Stengel dieser Pflanze giebt. Wer einem verwilderten Baum ein Edelreiß einpfropft, verbindet den Wildling viel realer mit dem Mutterstamm des Edelreises, als wenn er diesen Mutterstamm auf irgend



Digitized by Google

welche mechanische Art mit dem Wildling in die engste locale Verbindung brächte. — Schon die chemische Verbindung ist enger, als die mechanische (Schwefel und Eisen sind im Schwefelkies enger verbunden, als durch mechanische Mischung) und doch ist diese chemische Verbindung eine auflösbare. Unendlich inniger, als die chemische, ist die organische Verbindung, z. B. des äußersten Zweiges mit der Wurzel, des fernsten Gliedes mit dem Haupte. Das Lebenscentrum der Pflanze wie des Thieres reproducirt im Zweige, resp. Gliede, sein eigenes Wesen, sein „law of life“ (wie Nevin es treffend bezeichnet); ist Lebensquell und Lebensregent für den Zweig resp. das Glied. Und noch inniger — und durch gar keine Vergleichung mehr ausdrückbar — ist die geistlich-organische Vereinigung zwischen Christo und dem neuteroadamitischen Lebenscentrum. Vgl. darüber den „gründlichen Bericht der Heidelb. Theologen vom h. Abendmahl, 1574,“ Theil II (vgl. mein Dogm. vom h. Abendm. II, S. 619 ff.) wo es heißt: „Auf daß wir durch Christum „ewig lebten, hat er nicht allein müssen für uns ein Opfer werden, „sondern auch uns ihm selbst einverleiben, daß wir durch „ihn wiederum eine Wohnung Gottes würden, Joh. 15. Derhalben „macht er uns theilhaftig nicht allein seines Verdienstes, „sondern auch sein selbst, d. i. seiner Person, Substanz „und Wesen, und alsdann auch seiner Kraft und Wirkung oder „seiner Art, Eigenschaft und Herrlichkeit. Sich selbst giebt er uns „dieſergestalt zu eigen, daß er mit seinem Geist wahrhaftig in uns „wohnt, und durch diesen Geist, welcher in ihm und in uns wohnt, „uns also mit seinem wahren wesentlichen Leib verbindet und vereini„get, daß wir an ihm gleich als Glieder an dem Haupt „und Reben an dem Weinstock hangen und das Leben „aus ihm haben.“ Er ist „nicht innerhalb unseres Leibes, „denn wie das Haupt an unsrem Leib nicht im Arm noch im Fuß, „noch der Arm im Haupt, auch der Weinstock nicht innerhalb „des Rebens noch der Rebe innerhalb des Weinstocks ist, sondern „alle Glieder am Haupt und alle Reben am Weinstock durch ihre „Adern, Band und Gelenk hangen und daran gewachsen sind, daß „sie daraus leben, sie stehen gleich dem Haupt oder Stock Orts„halben nah oder fern: also ist auch der Leib Christi nicht in un„serm, wie auch unser Leib nicht in Christi Leibe; sondern der h. „Geist, welcher in ihm und in uns wohnet, ist das lebendige, ewige, „unbegreifliche Band zwischen ihm und uns, durch welches unser sterb„lich Fleisch dem lebendigen Fleisch Christi viel tausendmal ge„nauer, fester und kräftiger eingeleibet und angehef-

Digitized by Google

„tet wird, denn alle Glieder unſres Leibs durch ihre „Adern und fleiſchern Band mit unſerm Haupt verhaf„tet ſind, und wir Glieder werden von ſeinem Fleiſch und „Gebein, es ſei gleich der Leib Chriſti Stellung oder Orts halben „nach oder fern.“ — Die Einheit, die dadurch entſteht, daß das Lebenscentrum Chriſti, während es den Mikrokosmus des verklärten Leibes Chriſti beſeelt und regiert, zugleich im Lebenscentrum jedes Gläubigen Sein Leben und Seine Art reproducirt, den Gläubigen dadurch zu einem Deuteroadamiten umgebiert, und aus der Menge der Gläubigen einen makrokosmiſchen Leib Chriſti organiſirt — dieſe Einheit zwiſchen Chriſto und uns iſt wahrlich realer, als wenn Chriſti Körper auf magiſche Weiſe mit unſren Körpern vermiſcht oder verbunden würde.

## §. 446.

## Verhältniß des h. Geiſtes zur Wiedergeburt und zur Bekehrung.

Chriſtus vollzieht nach §. 445 die Wiedergeburt an uns ſo, d. h. er theilt ſich ſo uns mit, daß dabei ſein mikrokosmiſcher individueller Organismus (ſein verklärter Leib) unalterirt bleibt; ſein mikrokosmiſcher Leib löst ſich nicht etwa auf um der Bildung eines makrokosmiſchen Leibes willen; ſowie das Haupt ſich nicht aufzulöſen und in die Glieder zu zerfahren braucht, um dieſelben regierend und belebend und organiſirend zu durchdringen, ſondern ſeine Selbſtändigkeit bewahrt, und als ſelbſtändiges Glied neben den andern Gliedern die andern Glieder organiſch durchwaltet; ſowie der Stamm des Weinſtocks, indem er ſeine Selbſtändigkeit als Stamm feſthält, ſein Weſen in den Reben reproducirt. Daß der Mikrokosmus des verklärten Leibes Chriſti nicht aufgehört hat, ein wahrer Leib, d. h. organiſirter und beſeelter Stoff, folglich umſchrieben, zu ſein, haben wir früher geſehen (§. 418); daß ein Aufhören jener Umſchriebenheit auch nicht etwa nothwendig ſei um der realen Mittheilung Chriſti an uns willen, hat ſich uns jetzt herausgeſtellt. Denn die Mittheilung geht ja aus vom Centrum Chriſti auf das Centrum des Gläubigen. Und darum wird die Wiedergeburt in

Digitized by Google

der h. Schrift, wie einerseits als ein Geboren-werden Christi in uns, so andrerseits als ein Geboren-werden unsrer aus dem h. Geiste beschrieben. Schon Joh. d. T. vrrheißt eine messianische Geistestaufe Matth. 3, 11 u. par.; daß aber die Taufe nichts anderes ist, als das Hervorgehen eines neuen Menschen aus dem Grabe des alten, haben wir bereits (§. 442) gesehen; demgemäß redet denn auch Christus selbst Joh. 3, 5 von einem Wiedergeborenwerden aus Wasser und Geist. (Vgl. Joh. 3, 6; Gal. 6, 8). Daß aber unter πνεῦμα hier nicht menschliche Gedanken oder Gesinnungen zu verstehen sind, sondern der heil. Geist, geht daraus hervor, daß dem Ausdruck ἐκ πνεύματος der Ausdruck ἐκ θεοῦ parallel läuft (1. Joh. 2, 29; 3, 9; 5, 4; Joh. 1, 13). So wird sich denn der heil. Geist zu dem makrokosmischen Leibe Christi gerade so verhalten, wie Christi Seele sich zu seinem mikrokosmischen Leibe verhält. Christi Lebenscentrum ist der Focus, von dem aus das substantielle wiedergebärende Leben in die Centren der Gläubigen strömt; der h. Geist ist der Träger dieser Lebensströme. Von selbst wird hiedurch die Ansicht ausgeschlossen, als ob der h. Geist lediglich durch seine bekehrende Arbeit an unsrer subjektiven νόησις uns mit Christo verbände; dies würde uns ja zu jener, schon §. 444 verworfenen spiritualistischen Anschauung zurückwerfen. (Der h. Geist wirke in uns Buße und Glauben, und insofern der Glaube Christum zum Objekt seiner cognitio und fiducia habe, werde somit Christus selbst unser Eigenthum — nämlich in intellektualistischer Weise, als Objekt unsrer Gedanken!) Nein; wir müssen neben jener, an unsrer νόησις arbeitenden, bekehrenden Wirksamkeit des h. Geistes nothwendig noch eine zweite, objektiv substantielle Wirksamkeit, noch eine operatio arcana et mystica, eine wiedergebärende Wirksamkeit auf unser Seyn annehmen, durch welche Christi substantielle Lebenskraft in uns verpflanzt wird. — Freilich sind temporal beide Wirkungen nicht zu trennen; sobald unsrerseits der subjektive, bewußte Glaube da ist, findet unbewußter Weise (Joh. 3, 8!) und darum mystischer Weise jene substan-

Digitized by Google

tielle Mittheilung Christi, der das Leben und die Auferstehung ist, an unsre Centralsubstanz statt durch den h. Geist (und diese Mittheilung liegt tiefer als unser Bewußtsein und ist für uns nicht ein Gegenstand des Schauens und Zusehens, sondern der tiefsten innersten Glaubensgewißheit). Aber begrifflich und sachlich müssen wir unsern Glauben von der Mittheilung Christi ebenso unterscheiden, wie wir im physischen Leben den Akt des Oeffnens des Mundes zum Essen von dem Akt dessen, der diesem Munde Speise darreicht, unterscheiden. Wir müssen die metanoetische Wirksamkeit des h. Geistes an unsrer νόησις von der anagennetischen an unsrer ὑπόστασις ebenso unterscheiden, als wir beim Landmann die Thätigkeit des Pflügens von der des Säens unterscheiden. — Temporal lassen sich beide Akte, die μετάνοια und die ἀναγέννησις, so wenig trennen, daß wir die Annahme einer Möglichkeit der Wiedergeburt ohne vorhergegangene bewußte μετάνοια nochmals auf das entschiedenste als eine magische verwerfen müssen. Diejenigen, welche ἐν δυνάμει θεοῦ, durch die metanoetische Wirksamkeit des h. Geistes, bewahret werden durch den Glauben, die hat Gott wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi (1. Petr. 1, 3 ff.). Hier an dieser Stelle stehen die beiden Wirkungsreihen klar unterschieden nebeneinander. Auf der einen Seite die Gotteskraft, die in uns den Glauben wirket und bewahrt; auf der anderen die Thatsache der Auferstehung Christi, des Erstlings der neuen Menschheit, der auch für uns die Auferstehung und das Leben ist, und aus dessen verklärtem Mikrokosmus für uns die substantielle Wiedergeburt und mit ihr die Hoffnung auf den vollen Sieg des deuteroadamitischen Lebens über das protoadamitische (d. h. auf die eigene glorificatio) quillt. Hier an dieser Schriftstelle ist aber auch die untrennbare Verbindung beider Wirkungsreihen angegeben. Das menschliche Centrum muß als noetisches, bewußtes, den Mund des Glaubens öffnen, dann empfängt es den Herrn selbst. Der Glaube kommt nicht zu Stande ohne die metanoetische Wirkung des h. Geistes, und Christus theilt sich selbst mit durch die anagennetische Wirkung seines Geistes. In der metanoeti-

Digitized by Google

schen Wirkung wirkt der h. Geist als der Geist des Vaters, der zum Sohne zieht (Joh. 6, 44 vgl. mit 1. Cor. 2, 10; 12, 3) d. h. den heilsamen Schrecken der Buße, den Schrecken vor dem Richter wirkt, und nach Gnade schreien lehrt, und zum Ergreifen der Gnade Muth macht. In der anagennetischen Wirkung wirkt der h. Geist als Geist des Sohnes, der Geist des Lebens in Chr[illegible] 8, 1) sein Leben in uns pflanzend. Beides wirkt der [illegible]ne heil. Geist. Er zieht uns zum Sohne, und bringt uns den Sohn; er pflügt und sät; er weckt den Hunger und Durst, und reicht uns dar das Brod vom Himmel und das Wasser des Lebens, und mit ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und die Kraft zur Heiligung.

Anm. Vgl. Höfling, das Sacrament der Taufe §. 6. „Die fort„während Thätigkeit des Hauptes selbst zur An- und Aufnahme so„wie zur Erhaltung und Lebensförderung der Glieder . . . . vollzieht „sich seit seinem Hingange zum Vater mittelst des von ihm verheiße„nen und gesendeten Geistes. §. 7. Nicht anders aber kann der „h. Geist die Menschen zu Christo bringen, als so, daß er Christum „selbst zuerst an sie und in sie hineinbringt."

## §. 447.

### Unsre eigne Thätigkeit in der μετάνοια und ἀναγέννησις.

Ist die ἀναγέννησις ihrem Wesen nach ein mystischer Akt (vgl. §. 444) des dreieinigen Gottes an uns, der tiefer geht, als unsre bewußte νόησις und unser bewußter Wille; ist sie ein schöpferischer Akt (vgl. §. 445 und Eph. 4, 24; Kol. 3, 10), welcher nicht aus den Faktoren creatürlicher Kräfte sich erklärt. so versteht es sich, daß wir uns dabei rein passiv verhalten, dem analog wie Maria bei der wunderbaren Empfängniß sich rein passiv verhielt (vgl. §. 352). Und so stellt die h. Schrift nie die Forderung an uns: „Werdet wiedergeboren" (während sie stets und überall von uns fordert: μετανοήσατε), sondern sie sagt nur, man müsse wiedergeboren sein, um das Reich Gottes zu sehen (Joh. 3, 3);

Digitized by Google

sie verheißt (mittelbar) die Wiedergeburt Matth. 3, 11; sie rühmt preißend die geschehene Wiedergeburt (1. Petr. 1, 3) und fordert nur dies von uns, daß wir den neuen Menschen, den Gott geschaffen hat in uns, nun auch „anziehen" und den alten „ausziehen" sollen (Kol. 3, 9 f.; Eph. 4, 24) d. h. daß wir ihn unsern Kern sollen bleiben lassen, und den alten Menschen unsre Peripherie von uns abthun sollen, womit also die Heiligung bezeichnet ist. Die Wiedergeburt selbst, die κτίσις des neuen Menschen, wird nirgends uns, sondern stets dem Dreieinigen zugeschrieben; wann hätte auch ein Kind sich selbst geboren? Bei der Wiedergeburt können wir nicht aktiv mitwirken; unsre ganze μετάνοια, all unsre Buße und all unser Glaube, sind nur und lediglich Vorbedingung, conditio sine qua non, die erfüllt sein muß, wenn Gott die Wiedergeburt wirken soll — sowie der Verhungernde den Mund öffnen muß, wenn ein Andrer ihm Speise einflößen soll. Die μετάνοια (Buße und Glauben) selbst ist aber nicht und in keiner Weise causa efficiens der Wiedergeburt, sowenig, als das Oeffnen des Mundes die Speise hervorbringt oder herbeischafft, sowenig als der Elektrizitätsleiter den Funken hervorbringt, der in ihn einschlägt, sowenig als das Pflügen des Ackers den Samen hervorbringt, der gesät werden soll. Also nochmals: bei der ἀναγέννησις findet keinerlei aktive und produktive Mitwirkung des Menschen, sondern nur die passive und receptive der vorhandenen μετάνοια statt. — Auch die μετάνοια selbst kommt freilich nicht durch eine That des Menschen allein zu Stande; auch hier muß der h. Geist mitwirken; da ja (nach §. 435) der Menschen sich nicht positiv zur μετάνοια zu disponiren, sondern nur negativ vor Verstockung zu bewahren, die natürliche Kraft hat. Aber eben weil er mindestens zu diesem Negativen die Kraft hat (vgl. Theil II, §. 325 und 344), so wirkt bei der μετάνοια auch nicht der h. Geist allein. Mögen die älteren reformirten und lutherischen Theologen die conversio prima dem h. Geiste allein zugeschrieben und den Synergismus verdammt haben: uns geht hier zunächst die Lehre der h. Schrift an. Diese aber stellt überall und aus-

Digitized by Google

nahmslos an den Menschen die Forderung: μετανοήσατε (so Joh. d. T. so Christus, so seine Apostel); die h. Schrift treibt mit dem Heiligsten kein Spiel und keine Kurzweil; es wäre aber ein freventliches Spiel, wenn sie an die Menschen eine Forderung stellte, deren Erfüllung oder Nichterfüllung in keiner Weise dem Menschen und seiner Selbstbestimmung anheimgegeben wäre; es wäre ein grausiges Spiel, wenn Gott vom Menschen fordern würde, was nur Gott selber durch seinen Geist zu erfüllen vermöchte. So gewiß die Bekehrung nicht ohne Mitwirkung des h. Geistes zu Stande kommen kann, so gewiß muß doch denen, welche von Gott zur Bekehrung aufgefordert werden, von Gott eine gratia sufficiens hiezu gegeben, und die Entscheidung, die Benützung oder Nichtbenützung, ihrem Willen anheimgegeben werden. Sonst erklärt sich jenes μετανοήσατε nicht. — Wir mußten dem natürlichen Menschen §. 344 die Wahlfreiheit zuschreiben, ob er im Stande des pecc. simplex bleiben oder in das pecc. atrox hinabsinken wolle. Nun wird freilich in concreto selbst diese Freiheit in der Sünde relativ beschränkt. Jede Thatsünde nimmt ein Stück von ihr hinweg und führt einen Schritt vorwärts auf dem Wege zur mikrokosmischen Knechtschaft (vgl. oben §. 325). Vollends im Menschengeschlecht als ganzem wird die Betäubung des Gewissens immer mehr zunehmen müssen, da die böse Lust des Einzelnen an den herrschenden makrokosmischen Irrthümern Bundesgenossen hat, das Gewissen aber allein steht. Wie nun Gott in der objektiven Offenbarung des Gesetzes (vgl. oben §. 348) dem makrokosmischen sittlichen Bewußtsein zu Hülfe kam, so muß er in der metanoetischen Wirksamkeit des h. Geistes dem Gewissen des Individuums zu Hülfe kommen; wie er ferner der Menschheit das Evangelium hat verkündigen lassen durch die biblischen Autoren, so muß er in der metanoetischen Wirksamkeit des h. Geistes den Gnadenruf im Innern des Menschen ertönen lassen. Aber durch beides wird der Mensch nicht unfrei, sondern umgekehrt wird ihm seine theilweise verlorne Wahlfreiheit zwischen Bußfertigkeit und Unbußfertigkeit restituirt, sodaß also

Digitized by Google

die letzte Entscheidung immerhin dem Menschen anheimgegeben ist. Wir müssen also dem Menschen im Augenblick, wo die bekehrende Wirkung des h. Geistes an ihn herankommt, die Wahlfreiheit zuschreiben, ob er sich bekehren lassen wolle oder nicht.

Anm. Das hier gesagte bildet einstweilen einen bloßen Anhaltspunkt für eine künftige Untersuchung (Abschn. 3, Kap. 2, Stück 1) wie überhaupt in diesem unsrem ersten Abschnitte die Keime für alle weiteren Lehrpunkte des dritten Theiles noch in enger Verknüpfung beisammenliegen.

## Drittes Kapitel.

## Die Kirchenlehre von der conversio und regeneratio.

### §. 448.

### Calvin.

Die Lehre von der Wiedergeburt als einem objektiven Akte Gottes am Menschen, einer realen Einpflanzung Christi in den Menschen, für welche die Bekehrung nur die Vorbedingung bilde, ist allein von der calvinisch-melanchthonischen Schule erfaßt, aber auch von ihr keineswegs durchgebildet worden. Bei den Lutheranern im engern Sinn findet sie sich nicht; bei einem Theile der reformirten Scholastiker ging sie wieder verloren. — Zwingli hat zwar den Glauben weit substantieller und objektiver aufgefaßt als Luther — nicht als eine subjektive Gesinnung unsrerseits, sondern als ein „in dem Haupt leben" und als ein „Leben Christi in uns" (s. mein Dogm. vom h. Abendm. Band II, S. 87 ff.) — und hatte deutlich gelehrt, daß nicht allein Christi Opfertod die metaphorische, sondern Christi Person die reale Speise unsrer Seele, unsers innern Menschen, sei (de can. miss. Opp. III, pag. 114 sqq. vgl. mein Dogm. v. h. Abendm. II, S. 107; erst zeigt er, daß das verbum von der expiatio ein cibus animarum sei; dann: sicut filium tuum semel pro nobis oblatum credimus, ita quoque firmiter credamus, cum

sese nobis animae cibum sub speciebus panis et vini praebuisse. — Ad hunc enim usum se in cibum dedit, ut, quandoquidem ipse vicerat mundum, nos quoque, cum eo vesceremur, ad vincendum mundum animaremur. — Tu igitur, clementissime pater, per Christum Filium tuum dominum nostrum, per quem omnia vivificas instauras et moderaris, da, ut factis eum exprimamus, ut in Adam olim obliterata imago hac via speciem suam recipiat. Quod ut efficacius firmiusque nobis contingat, da, ut, quotquot ex hujus Filii tui corporis sanguinisque cibo participaturi sunt, unum solumque spirent et exprimant, ac in eo, qui tecum unus est, ipsi unum fiant), aber eben hiemit confundirte er den ſubjektiven Glauben (die μετάνοια = Buße + Glauben) mit dem objektiven Geborenwerden und Leben Chriſti in uns, anſtatt beide zu unterſcheiden (und weſentlich hieraus erklärt es ſich, daß er im h. Abendmahl das credere mit dem cibari ſelber identificirte). — Die klare Unterſcheidung beider hat zuerſt Calvin ausgeſprochen. Zwar ſchon die Basler hatten in ihrem Brief an Luther den 12. Nov. 1536 (bei Hospin II, 150) eine Ahnung ausgeſprochen, daß Chriſtus „als der Geſpons der Kirche" bei ſeiner Braut ſei als „Speis der Seelen," „der, wie er für uns ſein Blut vergoſſen, ſo uns lebendig mache, und auch unſeren Leibern die Kraft, wieder aufzuerſtehen, mittheile." Aehnliches hatte Bucer gelehrt. Mit begrifflicher Klarheit aber ſtellten zuerſt Calvin, Farel und Viret in ihrer confessio de eucharistia auf der Septemberſynode zu Bern 1537 (vgl. mein Dogm. v. h. Abendm. II, S. 425 ff.) folgende Sätze auf: Vitam spiritualem, quam nobis Christus largitur, non in eo duntaxat sitam esse confitemur, quod spiritu suo nos vivificat, sed quod spiritus etiam sui virtute carnis suae vivificae nos facit participes, qua participatione in vitam aeternam pascamur. Itaque cum de communione, quam cum Christo fideles habent, loquimur, non minus carni et sanguini ejus communicare ipsos intelligimus, quam spiritui, ut ita totum Christum possideant. Siquidem

Digitized by Google

cum aperte testetur Scriptura, carnem Christi vere nobis esse cibum et sanguinem ejus vere potum, ipsis vero nos educari (großgezogen, genährt werden) oportet, si vitam in Christo quaerimus. Jam nec exiguum quiddam aut vulgare docet apostolus, cum nos carnem de Christi carne et ossa de ossibus ejus esse asserit, sed eximium nostrae cum ipsius corpore communionis mysterium ita designat, quod nullus verbis satis pro dignitate explicare queat. Ceterum istis nihil repugnat, quod Dominus noster in coelum sublatus localem corporis suis praesentiam nobis abstulit, quae hic minime exigitur. Nam utcunque nos in hac mortalitate peregrinantes in eodem loco cum ipso non includimur aut continemur, nullis tamen finibus limitata est ejus Spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quae locorum spatiis sunt disjuncta. Ergo Spiritum ejus vinculum esse nostrae cum ipso participationis agnoscimus, sed ita, ut nos ille carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat et eorum participatione vivificet. Mit überraschender Klarheit finden wir hier schon alle die oben §. 443 ff. entwickelten Wahrheiten ausgesprochen: 1) daß unsrem subjektiven Glauben eine objektive reale Selbstmittheilung Christi an uns entspricht, 2) daß diese Mittheilung nicht auf unsre Peripherie — weder auf das physisch-somatische Leben als solches, noch auf das noetische Gedankenleben als solches — sondern auf das substantielle Centrum unsres Seyns sich erstreckt, um von da aus dann erst auf das geistige wie auf das seelisch-leibliche Leben heiligend und umgestaltend einzuwirken; 3) daß nur bei den Gläubigen, also nur unter der Bedingung der vorhandenen subjektiven Bekehrung, diese Mittheilung erfolgt; 4) daß Christi mikrokosmischer verklärter Leib nicht aufgelöst oder ausgedehnt und desorganisirt zu werden oder in den unendlichen Raum zu zerfahren braucht, damit jene reale Einheit zu Stande komme; daß dieselbe vielmehr auf organische Weise geschehe; 5) daß nämlich Christus durch eine wunderbare Wirkung des h. Geistes sich und sein Leben

Digitized by Google

und verklärtes Wesen in uns reproducire, indem er sich zu uns in das organische Verhältniß des Hauptes zu den Gliedern setze; 6) daß aber diese mystische (anagennetische) operatio des h. Geistes als des Geistes Christi, der Christum uns bringt, wohl zu unterscheiden sei von der metanoetischen Wirksamkeit, die der h. Geist als der Geist vom Vater an unsrer subjektiven νόησις ausübe, indem er uns zu Christo zieht und bekehrt. — Es fehlte nur eins: daß der Eintritt dieser unio mystica mit dem Worte Wiedergeburt bezeichnet worden wäre. — Die gleiche Lehre spricht Calvin schon in der ersten Ausgabe seiner Institutio (1535) aus (vgl. mein Dogma vom heil. Abendm. II, S. 413). Wir finden sodann diese Lehre von jener „mirifica arcanaque Spiritus s. virtus" in Calvin's Catech. Genev. (Niemeyer, collectio confess. S. 166) wieder: Nam cum in eo sita sit totius salutis nostrae fiducia, ut accepta nobis feratur obedientia ipsius, quam Patri praestitit, perinde ac si nostra foret: ipsum a nobis possideri necesse est. Neque enim bona nobis sua aliter communicat, nisi dum se nostrum facit. — Atqui nonne tunc se dedit, cum se exposuit in mortem? — Id quidem verum est, sed non satis est nobis, nisi eum nunc recipiamus, quo mortis ejus efficacia fructusque ad nos perveniat. — Recipiendi porro modus annon fide constat? — Fateor. Sed hoc simul addo, fieri id, dum non solum mortuum credimus, quo nos a morte liberaret, et suscitatum, quo nobis vitam acquireret, sed in nobis habitare agnoscimus, nosque illi conjunctos esse eo unitatis genere, quo membra cum capite suo cohaerent, ut hujus unitatis beneficio omnium ejus bonorum participes fiamus. — Dieselbe Lehre finden wir wieder in der Conf. Gallic. art. 36: (Christus) non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat

Digitized by Google

mundum judicaturus, credimus tamen eum arcana et incomprehensibili Spiritus sui virtute per fidem apprehensa nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet, denique quoniam cum sit divinum ac coeleste non nisi fide percipi et apprehendi potest. (Vgl. auch Calvin's Schrift de coena, und seinen Comm. zu 1. Cor. 11, 24, siehe mein Dogm. v. h. Abendm. II, S. 461 u. 463). Besonders wichtig ist noch folgende Stelle aus der Defensio II contra Westph. (pag. 68 der Originalausgabe): Ita Christum corpore absentem doceo nihilominus non tantum divina sua virtute, quae ubique diffusa est, nobis adesse, sed etiam facere, ut nobis vivifica sit sua caro. — Reclamat hic Westphalus, me Spiritus praesentiam opponere carnis praesentiae; sed quatenus id faciam, ex eodem loco clare patere, malevolentia excoecatus non inspicit. Neque enim simpliciter Spiritu suo Christum in nobis habitare trado, sed ita nos ad se attollere, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat. (Vgl. damit den 6ten unter den Sätzen, in die ich oben S. 333 f. die Lehre Calvins zusammengefaßt habe). Dico igitur, illo corpore, quod in cruce pependit, non minus in spiritualem vitam animas nostras vegetari, quam pane terreno corpora nostra aluntur. (Vgl. damit den zweiten jener Sätze). — Nur ist in formeller Hinsicht an den bis jetzt betrachteten Stellen das auszusetzen, daß diese ganze Lehre nicht sogleich unter dem Kapitel de regeneratione behandelt, und somit nicht von vorneherein in einen organischen Zusammenhang mit der Lehre von der Heilsaneignung überhaupt und der fides justificans gesetzt, sondern erst bei Gelegenheit der

Digitized by Google

Abendmahlslehre als Basis für dieselbe nachgeholt wird.

Anm. 1. Unter anima versteht Calv[illegible] die mens, den intellectus, sondern die „essentia immortalis" des Menschen (Inst. I, 15, 5), welche ist „le siège des affections (Comm. zu 1. Thess. 5, 23), und aus welcher der intellectus und die ὁρμὴ und die βούλησις hervorgehen. Diese anima ist beides zugleich, sensitiva et rationalis (Inst. I, 15, 6). Den intellectus speciell nennt er spiritus (Comm. zu 1. Thess 5, 23), wehrt sich aber wohlweislich gegen eine solche Trichotomie, wonach der spiritus eine andere anima wäre, und wonach in Einem Menschen plures animae wären. Also ganz die, auch von uns §. 215 vgl. mit §. 251—255 und §. 260 und §. 444 als richtig erkannte Lehre.

Anm. 2. Die lutherischen Theologen fassen sammt und sonders die regeneratio = conversio; die unio mystica im objektiven Sinn geht dabei verloren. So sagt die Form. conc.: Christum spiriritualiter manducare (Joh. 6) nihil aliud est, quam credere praedicato verbo.

## §. 449.

Wir haben nun aber auch andere Stellen aus der calvinischen Schule, wo dieser formale Fehler wenigstens einigermassen vermieden, und die Lehre von der unio mystica deutlich genug mit der regeneratio in Zusammenhang gebracht wird. Dahin gehört vor allem der 35ste Artikel der Conf. Belgica. Auch in dieser Bekenntnißschrift fehlt zwar eine selbständige Erwähnung der regeneratio im Zusammenhang mit der Lehre von der fides justificans; auch hier zwar ist es der Artikel vom h. Abendmahl, wo die ganze Lehre nachgeholt wird; aber sie wird doch wenigstens so nachgeholt, daß sie ausdrücklich mit der regeneratio in Zusammenhang gebracht wird. Qui regenerati sunt, duplicem in se vitam habent, unam quidem corporalem et temporariam, quam secum a prima sua nativitate attulerunt, quaeque omnibus communis est, alteram vero spiritualem et coelestem, quae altera nativitate sua illis donatur, et per verbum evangelii in communione

Digitized by Google

corporis Christi efficitur. — Eine andre Stelle ist in der dritten Ausgabe d. Inst. Calvins, III, 11. Auch in dieser Ausgabe zwar [illegible] Kap. 3 unter der Ueberschrift: Fide nos regenerari, die Lehre von der objektiven Wiedergeburt durch Mittheilung Christi an uns übergangen, und nur die Lehre von der umwandelnden Kraft des Glaubens, also von der subjektiven Heiligung, die aus dem subjektiven Glauben folgt, behandelt, und es ist daher in diesem Kap. durchweg von der „poenitentia" (der im Gnadenstande sich fortsetzenden täglichen Reue und Buße) die Rede. Ja selbst sect. 9, wo Calvin einen Ansatz macht, auf die objektive unio mystica zu kommen (utrumque — mortificatio veteris et vivificatio novi hominis — ex Christi participatione nobis contingit, nam si vere morti ejus communicamus, ejus virtute crucifigitur vetus noster homo . . . si resurrectionis sumus participes, per eam suscitamur in vitae novitatem) verläßt er diese Spur doch sogleich wieder, und fährt fort: uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem, und beschreibt dann diese „regeneratio" als eine non uno momento, sed per continuos, imo etiam lentos interdum profectus sich vollendende. Dagegen holt er cap. 11 „de justificatione" bei Gelegenheit der Polemik gegen Osiander's Lehre von einer Vermischung der Substanz des dreieinigen Gottes mit dem Gläubigen, die richtige Lehre nach. Sect. 10: Porro fateor, hoc tam incomparabili bono (justificationis) nos privari, donec Christus noster fiat. Conjunctio igitur illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus, noster factus, donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. Waltet hier auch noch immer der formelle Fehler ob, daß das Wort regene-



Digitized by Google

ratio nicht schriftgemäß auf diese einfürallemalige objektive organische Einpflanzung unser in Christum und Christi in uns angewendet wird, so wird doch die Sache richtig dargestellt: daß der Aneignung der justitia Christi nicht unser subjektiver Glauben allein, sondern jene einmalige objektive Pflanzung des Lebens und Wesens Christi in uns zu Grunde liege, (welche ja von der allmählichen Entwicklung des neuen Menschen in uns, jener von Calvin fälschlich sogenannten „regeneratio“ wesentlich verschieden ist). Daß Calvin dann bei Gelegenheit der Abendmahlslehre (IV, 17) die ganze Lehre von jener objektiven Einpflanzung in noch ausführlicherer Entwicklung wiederholt, haben wir schon oben §. 442 zu zeigen Gelegenheit gehabt. Auch die Beziehung auf die Rechtfertigung kehrt dort (sect. 11) wieder: Et sane non video, quomodo in cruce Christi redemtionem ac justitiam, in ejus morte vitam habere se quis confidat, nisi vera Christi ipsius communione imprimis fretus. Non enim ad nos bona illa pervenirent, nisi se prius nostrum Christus faceret. . . Participes substantiae ejus facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentimus. Dabei verwirft er dann einerseits (sect. 7) die Meinung, daß Christus als ein Objekt unseres Denkens und Glaubens in uns eingehe, also in die noetische Seite der Peripherie unseres Seyns, andrerseits (sect. 12—18) die Meinung, daß er auf physische Weise der physischen Seite unserer Peripherie, dem Leibe, sich mittheile, und lehrt eine substantielle aber centrale Mittheilung (sect. 7 u. 10). Diese sei vermittelt durch eine geheimnißvolle Wirkung des h. Geistes (sect. 10, efficaciam Spiritus, qua implet, quod promittit) aber keine solche, daß man dabei den h. Geist allein empfinge und Christum selber nicht (sect. 7: Neque illi praeterea mihi satisfaciunt, qui nonnullam nobis esse cum Christo communionem agnoscentes, eam dum ostendere volunt, nos Spiritus modo participes fiunt, praeterita carnis et sanguinis mentione. Vgl. sect. 24: Dicimus, Christum . . . Spiritu suo ad nos descendere, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras

Digitized by Google

vivificet). Endlich lehrt er (sect. 10) daß der Glaube die Bedingung ist, um Christum, der sich Allen „offert et exhibet," in sich aufzunehmen („percipere").

## §. 450.

### Melanchthon und die Pfälzer Schule.

Die gleiche Lehre finden wir nun auch bei Melanchthon und seinen Schülern, vor allem bei der Pfälzer Schule. Melanchthon selbst hat auch nur bei Gelegenheit der Abendmahlslehre jene Wahrheiten entwickelt. Er nahm eine nicht imaginäre, aber auch nicht locale, sondern eine mystisch-reale Mittheilung Christi an uns an. (Vgl. mein Dogma v. h. Abendm. §. 34, Anm. 110). In den locis von 1535 sagt er (wiederum bei Gelegenheit des Abendmahles): Christus testatur ad nos pertinere beneficium, cum nobis impertit suum corpus et nos sibi adjungit tanquam membra, qua non cogitari potest conjunctio propior. Testatur item, se in nobis efficacem fore, quia ipsa est vita. (In der Ausgabe von 1543 heißt es nur ganz kurz: nam sacramenta singulis applicant promissionem, et in hac actione Christus nos sibi tanquam membra adjungit). Das Wort „regeneratio" dagegen wendet er so wenig, wie Calvin, auf den Eintritt dieser objektiven Coalescenz mit Christo an, sondern identificirt die regeneratio ebenfalls mit der subjektiven conversio. (Loc. de vocab. grat. Cum autem Spiritus sanctus in illa consolatione novos motus et novam vitam afferat, dicitur haec conversio regeneratio. Ebenso in der resp. ad art. 22 bavaricae inquisitionis). Immer nur bei Gelegenheit des Abendmahls sagt er, daß im h. Abendmahl uns jene ohnehin und überhaupt und continuirlich stattfindende unio mystica Christi mit dem Gläubigen bezeugt werde. In der Antwort auf den 9ten bayer. Inquisitionsartikel (de transsubst.): Vere et substantialiter adest, applicat sese et sua beneficia communicatione corporis et sanguinis sui, et vult nos credere, quod vere sua



Digitized by Google

morte meruerit nobis remissionem peccatorum et justitiam, et resuscitatus vivat, et nos sibi membra faciat et vere velit in nobis esse efficax, sicut Hilarius inquit: Haec sumta et hausta faciunt, ut Christus sit in nobis et nos in Christo. Exam. ordinand. 1554: [In coena] Filius Dei vere et substantialiter adest et testatur, se applicare credentibus sua beneficia, et se assumsisse humanam naturam propter nos, ut nos quoque, sibi insertos fide, membra sua faciat. Artic. Wormac. 1557: Sic autem adest substantialiter, ut communicatione sui corporis et sanguinis nos membra faciat sui corporis, et testetur, se nobis applicare beneficia sua et velle in nobis efficacem esse et nostram miseram massam insertam sibi velle servare et vivificare. Ebenso im Frankf. Receß: Cum pane et vino corpus et sanguinem suum manducandum ac bibendum nobis Christianis exhibet et testatur, quod ipsius membra simus. Diese Verbindung Christi mit uns faßte Melanchthon als eine geistliche und organische, durch welche die Organisirtheit und Umschriebenheit des verklärten Leibes Christi nicht ausgeschlossen werde. Consil. ad Osiandr. de inhabit. Dei in Sanctis 1551: Tota antiquitas declarans hanc propositionem: Christus est ubique, sic declarat: Christus est ubique personaliter. Et verissimum est, Filium Dei, Deum et hominem, habitare in Sanctis. Sed antiquitas hanc propositionem rejecit: Christus corporaliter est ubique. Quia natura quaelibet retinet sua *ἰδιώματα*. Unde Augustinus et alii dicunt: Christi corpus est in certo loco. Cavendum est, ne ita astruamus divinitatem hominis Christi, ut veritatem corporis auferamus. Komm. zum Kol. Br. 1556: In symbolo intelligatur dictum „ascendit in coelum“ ut sonat litera, et de corpore et de corporali locatione. — Zur vollsten und schönsten Ausbildung ist aber diese Lehre von der substantiellen, centralen und continuirlichen Mittheilung Christi an uns in der pfälzer Schule gelangt, wo die Schüler Melanchthons (wie

Digitized by Google

Diller, Grynäus, Xylander und später Ursinus aus Breslau) mit den Schülern Calvins (wie Boquin und später Olevianus aus Trier) gemeinsam und in großem Segen wirkten. Auch hier waren Abendmahlslehre und Abendmahlsstreit die Gelegenheit, bei welcher diese Lehre ausgebildet wurde. Schon die, im Jahre 1556 in der Churpfalz eingeführte Alzeier Kirchenordnung sagt, daß Christus (im h. Abendmahl) „bezeuget, daß er wesentlich und wahrhaftig bei „uns und in uns sein will und will in den Bekehrten „wohnen, ihnen seine Güter mittheilen und in ihnen „kräftig sein." Ebenso heißt es in dem, im Jahre 1562 auf churfürstlichen Befehl von dem Arzte Erastus herausgegebenen „gründlichen Bericht," daß Christus „uns ihm einverleibe und zu lebendigen Gliedern mache, damit wir in „ihm und er in uns ewig lebe und regiere;" wir würden „durch den h. Geist im Herzen versichert und versiegelt, daß „wir des Leibes und Blutes Christi theilhaftig, Christo einverleibet und also in die Gemeinschaft aller seiner Güter „angenommen;" wir würden „durch unaussprechliche „allmächtige Kraft Gottes des heil. Geistes Christo „einverleibet, und leben wie natürliche lebendige Glieder „seines heiligen Leibes in ihm, sind aller seiner Güter theil„haftig geworden, und haben also hier auf Erden angefangen, „in die Gemeinschaft seines heil. Leibes und Blutes zu kom„men." — In dem „Gründlichen Bericht" der Heidelberger Facultät vom Jahre 1574 lesen wir vor allem (S. 12) den wichtigen Lehrsatz mit aller Klarheit ausgesprochen, daß jene substantielle Lebensvereinigung mit Christo, um welche es sich im heil. Abendmahl handle, continuirlich (eben von der Entstehung eines neuen Menschen an) stattfinde und im heil. Abendmahle nur „gemehrt und gestärkt werde." Sodann folgt die, oben §. 445, Anm. bereits angeführte classische Hauptstelle über die centrale und organische Natur jener Vereinigung. Sodann wird die Substantialität derselben ausgesprochen und exegetisch begründet in den Worten: „Daß aber Etliche „die geistliche Nießung Christi Joh. 6 allein auf die Gemein„schaft des Verdienstes und seiner Wirkung wollen ziehen,

Digitized by Google

„und die Gemeinschaft des Leibes, oder die Einleibung „in seinen wahren Leib, der von Maria der Jung„frauen geboren ist, davon absondern, und diese geistliche „Einleibung Joh. 6 nur auf die Gesellschaft der christlichen „Kirche deuten, geschieht entweder darum, daß sie von dieser „hohen und wunderbaren Vereinigung der Glieder „Christi mit ihrem Haupt wenig wissen, oder daß sie an„dre Leute wollen verdächtig machen, als sagten sie im geist„lichen Essen allein von der Gemeinschaft des Verdienstes und „der Wohlthaten und nicht auch des Leibes und Blutes oder „Wesens und der ganzen Person Christi. Denn es zeuget die „Schrift, daß niemand weder des Herrn Christi „selbst ohne seine Wohlthaten, noch seiner Wohl„thaten ohne ihn selbst könne theilhaftig werden." Endlich, daß man nicht an ein noetisches Eingehen Christi in unsre Gedanken, sondern an eine Substanzmittheilung an unsere seelische Substanz — nur eben nicht an eine magische, geschweige physische und peripherische — zu denken habe, sagen folgende Worte: „Auch ist dies noch ein großer Mißverstand, „oder Verkehrung, daß Etliche das Wort Geistlich also ver„stehen und deuten, als hieße es nicht etwas, das wahrhaftig „geschehe, sondern nur ein bloßer Gedanke und Wahn „sei. Denn wie Leiblich in diesem Handel heißt, das mit „Sinnen und Gliedern des Leibes empfunden und empfangen „wird und geschiehet, also heißt auch Geistlich, das durch „die Wirkung des h. Geistes geschieht und empfangen „wird. Darum auch der Leib Christi, ob er gleich kein Geist, „sondern wahres menschliches, natürliches, sichtbares und greif„liches Fleisch und Blut ist, dennoch eine geistliche Gabe „und Geschenk ist, weil die Gemeinschaft desselben geistlich ist, „d. i. uns durch den h. Geist widerfähret." — **Antonius Sadeele de spirit. manduc. corp. Christi** (1589 dem Pfalzgrafen und nachherigen Churfürsten Friedrich V. gewidmet) definirt diese spir. manduc. pag. 6 so: **Omnes vere Christiani . . . manducant corpus et bibunt sanguinem Jesu Christi spiritualiter, efficacitate sancti Spiritus, per fidem, . . . . et sunt illius corporis et san-**

Digitized by Google

guinis adeoque ipsius Christi θεανθρώπου vere participes, ac proinde omnium eorum bonorum, quae Christus sua morte et obedientia nobis comparavit. Er bringt dieſe Lehre auch geradezu mit der Wiedergeburt in Zuſammenhang, indem er (p. 9 f.) folgende zwei Reihen von Sätzen einander gegenüberſtellt:

| | |
|---|---|
| Vita praesens et corporalis. | Vita aeterna et spiritualis. |
| Generamur ad vitam praesentem. | Regeneramur ad vitam aeternam. |
| Vita corporalis cibo et potu sustentatur. | Vitae spiritualis alimentum Christus est, cum suis donis ac beneficiis. |
| Alimenta transeunt in corpus per manducationem corporalem. | Christo arctissime conjungimur per manducationem spiritualem. |
| Corpus habet suum os, quo cibum et potum percipit. | Animus (ſollte heißen: anima) habet suum os, nempe fidem, qua sanctissimum alimentum corporis et sanguinis Christi percipit. |
| Vis et facultas naturalis concoquit cibum et digerit, ut alimentum per universum corpus permeet. | Efficacitas Spiritus sancti, fidem in nobis ingenerans, ita potenter in animis nostris operatur, ut nos vivificet per Christum nobis arctissime conjunctum. |

Ebenſo heißt es in der churpfälziſchen Kirchenordnung von 1585 im Abendmahlsformular, daß wir „mit ſeinem wahren Leibe und Blute, ja mit Ihm, wahren Gott und Menſchen, dem einigen Himmelsbrod, durch die Kraft des h. Geiſtes geſpeiſet und erquicket werden, auf daß wir nicht mehr in unſeren Sünden, ſondern er in uns und wir in ihm leben.“ — Und endlich wird in der Catech. Palat. qu. 76 die überhaupt ſtattfindende (im h. Abendmahl nur erneuerte) Gemeinſchaft mit Chriſto ſo beſchrieben, daß wir „nicht allein mit glaubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Chriſti annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, ſondern auch darneben, durch den h. Geiſt, der zugleich in Chriſto und in

Digitized by Google

„in uns wohnet, also mit seinem gebenedeieten Leibe je mehr „und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich er im Him„mel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem „Fleische und Bein von seinen Beinen sind und von „Einem Geiste, wie die Glieder unseres Leibes von Einer „Seele, ewig leben und regieret werden."

## §. 451.

### Formelle Fassung des Begriffes der regeneratio bei den Aeltern.

Es ist also ganz klar und über jeden Zweifel erhaben, daß nicht die reformirte Dogmatik allein, sondern auch die reformirte Kirche als solche eine Wiedergeburt in jenem vollen objektiven, substantiellen Sinne lehrt, nämlich eine substantielle organische centrale Mittheilung Christi durch seinen h. Geist an unser substantielles Centrum, wodurch der Anfang neuen Lebens im Mittelpunkt unseres Seyns entzündet, der neue Mensch geboren wird, und daß sie diese objektive Wiedergeburt als eine That Christi durch den h. Geist, wohl und klar unterscheidet von unserer subjektiven Bekehrung, unserer Buße und unserem Glauben als der bloßen Vorbedingung und dem bloßen Aufnahmsorgan. — In der Conf. Belg. sowie bei Sadeele wird jener Akt Christi, wodurch er jene Mittheilung an uns, jene unio mystica, beginnt, auch wirklich regeneratio genannt. Dagegen findet sich bei der Mehrzahl der Dogmatiker nur die Sache ohne den rechten Namen. Ein selbständiges Kap. de regeneratione fehlt bei den meisten Dogmatikern mit Ausnahme der Föderalisten gänzlich; die Lehre von der subjektiven Bekehrung wird unter der Rubrik de vocatione interna oder speciali (Wolleb, van Til, Polan. Piktet u. a.) oder de fide (Bullinger lib. 6, cap. 19, Wendelin, Musculus, Bukan, Turr., Endemann u. a.) abgehandelt, und hier wird dann nur die subjektive Bekehrung gelegentlich in Betracht gezogen, die ihr entsprechende objektive Einpflanzung und con-

Digitized by Google

tinuirliche Mittheilung Christi an den Bekehrten aber hinterher erst im cap. de coena nachgeholt (doch geht freilich hier und da, wie z. B. bei Wolleb und Wendelin das cap. de coena dem cap. de vocatione oder de fide voraus, indem Diese zuerst die Mittel behandeln, durch welche Christus se offert omnibus, nämlich Wort und Sacramente, worin die vocatio generalis oder externa besteht, und darnach erst die „receptio Christi“ in Folge der „vocatio specialis oder interna.“) — Da nun bei den meisten älteren, vor der Zeit des Föderalismus lebenden Dogmatikern ein besonderes Kapitel über die Wiedergeburt fehlt, so entsteht die Frage, wo und wie dieselben denn nun den Begriff der Wiedergeburt behandelt haben. Vier verschiedene Behandlungsweisen lassen sich hier unterscheiden. A) Einige identificiren den Begriff der regeneratio geradezu mit dem der (subjektiven) conversio; d. h. sie wenden auf jene Sache, die Einpflanzung Christi in uns, die sie ebenfalls, aber an anderem Orte, lehren, den Namen regeneratio überhaupt gar nicht an; sondern sie bezeichnen mit diesem Namen eine andere Sache, die subjektive conversio, weil und sofern auch diese nicht ohne eine Wirkung Gottes (nämlich nicht ohne die bekehrende, zum Sohne ziehende Thätigkeit des h. Geistes) zu Stande komme; oder: weil und sofern die conversio ein den ganzen Menschen umwandelnder Akt sei. So z. B. van Til cap. 9: Beneficium gratiae, promovens transitum peccatoris redemti ex statu peccati in statum gratiae, plus quam unam recipit denominationem. Vocatio appellatur, quatenus peccator antecedenter ad hanc gratiam concipitur in via aberrante tendere ad perniciem, qui nunc venit revocandus et in viam ad communionem Dei reducendus, ita ut se convertat per resipiscentiam a tenebris ad lucem et a peccato ad Deum virtutisque studium. Ut proinde Vocatio sit primum applicationis salutis beneficium, quo homo redemtus et per Christum electus verbo Dei et Spiritus efficacia persuadetur, ut ex statu peccati transeat in statum gloriae, seu viam erroneam relinquens

Digitized by Google

redeat ad Deum. Dieſelbe ſubjektive Bekehrung: regeneratio vocatur, quatenus respicitur hominis corruptio intrinseca, illum reddens ineptum ad actiones legitime obeundas, ita ut facultates renovari debeant. Dicit itaque regeneratio ipsam efficaciam gratiae vocantis, veterem hominem dominio peccati subjectum mortificantis, et novum hominem quasi reproducentem. Causa instrumentalis est verbum Dei, quod concipitur ut semen regenerationis. Wolleb 1, 28 can. 1. Vocatio specialis appellatur, α) nova creatio, β) regeneratio, γ) tractio, δ) institutio divina, ε) resuscitatio; in scholis appellatur, α) electio actualis, β) vocatio efficax, γ) vocatio interna. Causa instrumentalis est verbi ministerium. Pictet 9, 3, 1: Vocatio interna vocatur sanctificatio et conversio et regeneratio; regeneratio vocatur, α) ad denotandam omnimodam hominis impotentiam ad bonum, β) ad significandam maximam mutationem, quae in homine fit, quaeque tanta est, ut videatur (!) de novo nasci, γ) ad innuendam summam potentiam gratiae convertentis. Vocatur sanctificatio (nicht im gewöhnlichen Sinn) quia homo fit sanctus, et conversio, quia tunc a creaturis ad Deum convertitur. — B) Andere gebrauchen (nach Calvin's Vorgang, Inst. 3, 3 f. oben §. 449) den Ausdruck regeneratio als Synonymum von sanctificatio, bezeichnen alſo das allmähliche Wachſen des neuen und Ertödtetwerden des alten Menſchen oder die fortgeſetzte poenitentia mit dem Worte Wiedergeburt. So z. B. Bukan loc. 30 de poenitentia, qu. 9: Quid vocas conversionem ad Deum? (Hier iſt dem Contexte nach nicht von der einmaligen, ſondern von der allmählichen Umwandlung die Rede). Transformationem sive renovationem animae ipsius, non quoad essentiam, ut deliravit Illyricus (daß Bukan in dieſem Gegenſatz und bei dieſem, dem ſcholaſtiſchen Sinn von essentia im Gegenſatz zu accidens Recht hat, haben wir oben §. 444, Anm. 2 geſehen) sed quoad qualitates ipsi inhaerentes; qua exuta vetustate fructus operum renovationi suae convenientes

Digitized by Google

parit, quam regenerationem seu renovationem spiritualem vocant, qua imago Dei per transgressionem foedata et tantum non obliterata in nobis reformatur (mit Berufung auf die von der Heiligung handelnden Stellen Eph. 4, 23; Kol. 3, 6). — C) Schon aus den hier angeführten Stellen geht aber hervor, daß die Identification der regeneratio mit der conversio und die der regeneratio mit der sanctificatio hier und da in einander übergehen und die regeneratio mit beiden zugleich, mit der conversio und der sanctificatio identificirt wird. (Ebenso übrigens die lutherischen Dogmatiker, vgl. Schmid Dogm. §. 46). Dies hat seinen Grund darin, daß von einer großen Anzahl älterer reformirter Dogmatiker der Begriff der sanctificatio überhaupt in einem sehr weiten Sinn gebraucht wurde, so daß er die ganze Heilsaneignung umfaßte, soweit und sofern durch dieselbe im Menschen eine Umwandlung hervorgerufen wird. Es klang aber gerade hierin ein Ton jener tiefen calvinischen Auffassung von der Heiligung als einem von Gott in uns gewirkten substantiellen neuen Leben nach; man faßte die sanctificatio nicht als einen Complex subjektiver guter Werke, die wir in Kraft des Glaubens thun, sondern als Geburt und Wachsthum eines neuen Menschen; mit dem Momente der conversio werde die natura hominis durch den heil. Geist geheiligt. So tiefsinnig dies war, so war es doch (wie die Späteren, z. B. Gisbert Voet., richtig erkannten) formell ungenau und irreführend, daß man die Gründung neuen Lebens nicht unterschied von der Fortsetzung desselben. Ueberdies machte man dabei allgemein den zweiten Fehler, daß man bei der Entstehung des neuen Menschen nicht unterschied zwischen der ziehenden, bekehrenden und zwischen der substantiellen wiedergebärenden Wirksamkeit des h. Geistes, nicht zwischen der subjektiven μετάνοια und der objektiven ἀναγέννησις (vgl. oben §. 440 ff.) sondern beide Thätigkeiten des heil. Geistes in eine zusammenwarf (die man dann vollends vielfach im Sinne der absoluten Prädestination als eine irresistible faßte). — Jene Identification der regeneratio mit der con-

Digitized by Google

versio und sanctificatio zugleich, finden wir am klarsten und ausdrücklichsten bei Wendelin (I, 26, th. 1). Plerique theologi pro synonymis habent sanctificationem, regenerationem, conversionem, poenitentiam et vocationem internam. Alii tamen et quidem recentiores accuratius distinguunt (diese Distinktion werden wir hernach kennen lernen). Nos, fährt er dann fort, accurationem in distinctione vocationis internae, regenerationis et sanctificationis, cum magnis aliis autoribus hoc loco seponimus, tironum habentes rationem, qui fortean minus capiunt subtiliora ista. Nostrorum igitur secuti praeceptorum vestigia, data opera ad sanctificationem referimus, quae alii distincte ad vocationem internam vel regenerationem a sanctificatione distinctam referunt, etsi accurationem recentiorum theologorum minime aspernamur. — D) In der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts fingen manche reformirte Theologen denn doch endlich an, den Begriff der regeneratio genauer zu bestimmen und die Wiedergeburt nicht allein als den Anfang der Heilsaneignung von der sanctificatio, sondern auch als die substantielle Umschaffung von der subjektiven conversio zu unterscheiden. Diese „accuratio recentiorum" faßt Wendelin (l. c.) zusammen in den Worten: 1) Oblationem mediatoris, quae fit per vocationem externam, sequitur 2) vocatio interna, quam cum conversione idem esse sentiunt, et duabus docent constare partibus, a) actu fidei, quo mens illuminatur, ut cognoscat, et voluntas praeparatur, ut apprehendat mediatorem; b) regeneratione, qua hominis natura renovatur ad actiones Deo gratas exercendas. 3) Vocationi internae subjungunt justificationem, qua peccator, Christo per fidem apprehenso, ejusque satisfactione a Deo imputata, absolvitur a maledictione legis, et peccatorum remissionem consequitur. 4) Justificationi denique subordinant sanctificationem, quam docent consistere in actuali fuga peccati et exercitio sanctitatis, seu studio bonorum ope-

Digitized by Google

rum. Hier haben wir die richtige, calviniſch-melanchthoniſche Lehre in voller Klarheit.

1. Vocatio externa als Vorbedingung der ſubjektiven *μετάνοια*.
2. Vocatio interna:
   *α*) fides (= *μετάνοια*) ſubjektive Bekehrung von mens und voluntas.
   *β*) regeneratio, objektive Umwandlung der „natura."

Daraus folgt:

3. ein für allemal die justificatio,
4. die allmähliche sanctificatio.

Anm. Muſculus hat in ſeinem cap. de poenitentia, wo er die ganze Heilsaneignung zuſammenfaßt, nicht einmal den Begriff, ja nicht einmal das Wort regeneratio. Das Wort braucht er nur einmal gelegentlich im cap. de philanthropia Dei pag, 430, aber ohne es näher zu erläutern.

## §. 452.

## Spätere genauere Ausbildung.

Dieſe ſchärfere und richtigere Faſſung finden wir auch bei jenem Piktet, welcher (9, 3, 1) für ſeine Perſon zwar die regen. mit der convers. und satisf. identificirt, dann aber (9, 3, 3) doch bemerkt: regeneratio aliquando complectitur vocationem efficacem et renovationem naturae, corruptae, sed aliquando etiam stricte pro sola naturae corruptae renovatione sumitur. Wir finden ſie bei Turr., welcher (loc. 13, 1) die regeneratio als hominis mortui vivificatio von der „resipiscentia" als reditio ad saniorem mentem und der „conversio" (scil. secunda, vgl. unten) als der „vitae emendatio" unterſcheidet, und (loc. 13, 9 f.) ſie näher beſchreibt: Regeneratio fit in instante, continet vero mutationem totius hominis, puta: intellectus, voluntatis, conscientiae affectuum, potentiarum, atque inde etiam actionum ex-

Digitized by Google

ternarum, unde vocatur novus homo. Später loc. 13, 15, braucht er aber freilich wieder promiscue mit regen. den Ausdruck „conversio prima“ — im Unterschied von der Heiligung als der „conversio secunda.“ Doch leugnet er (th. 18, controv. 1) ausdrücklich: totam Dei actionem in conversione hominis non nisi moralem esse, scil. illuminationem et suasionem per verbum, und stellt dagegen auf: Deum actione spirituali physica novam vitam infundere. Es komme beides zusammen: Ad modum physicum pertinet, quod Deus Spiritu suo nos creat, regenerat, cor carneum dat etc. ad moralem, quod verbo docet, inclinat, suadet. So hat er eine ziemlich klare Anschauung von dem Unterschied der bekehrenden und der anagennetisch-mystischen Wirksamkeit des h. Geistes. — Polanus (lib, 6, cap. 36) definirt: regeneratio est beneficium Dei, per quod nostra corrupta natura ad imaginem Dei per Spiritum sanctum ex semine incorrupto verbi Dei (nach 1. Petr. 1, 23) de novo gignitur et instauratur. Zwar fährt Polanus dann, in der Weise der älteren Schule, fort: Eadem etiam sanctificatio dicitur, jedoch will er sanctificatio hier ausdrücklich nicht sensu latiori genommen haben, sondern von dem distinctum beneficium verstanden wissen, quod electi vocati per Spiritum Sanctum et fidem cum Christo uniti a Deo consequuntur. Und so sagt er weiter: (regeneratio) a Christo per fidem apprehenso promeat; propter mortem et resurrectionem Christi; nam morte sua Christus est meritus, resurrectione efficaciter regenerationem nobis applicat (mit Berufung auf Röm. 6, 3; Gal. 2, 20!) (Regeneratio fit) non per fidem nostram, quia gratia regenerationis prior in nobis est, quam fides, quae illius est effectus. Hier faßt er offenbar die bekehrende und die anagennetische Wirkung des h. Geistes in den Einen Begriff der regeneratio zusammen. Doch unterscheidet er dann: regeneratio tum animae est tum corporis. — Aber freilich sind wir hier bei einem Punkte angekommen, wo die Darstellung auch der relativ-klarsten Dogmatiker, welche die regen.

Digitized by Google

einerseits von der sanctif., andrerseits auch als regeneratio naturae von der conversio mentis ac voluntatis unterscheiden, unvollendet ist und sehr viel zu wünschen übrig läßt. Es mangelte diesen Darstellungen die Basis einer richtigen und tiefen Anthropologie. Die alte calvinische Auffassung von der anima als der essentia immortalis des Menschen (siehe oben §. 448, Anm.) der centralen Substanz, welche einerseits zum intellektuellen Leben, zur mens und voluntas, andrerseits zum physischen Leben sich entfalte, war dem theologischen Gemeinbewußtsein abhanden gekommen, und hatte einem mechanischen scholastischen Dualismus Platz gemacht, wobei man den Menschen sich als zusammengesetzt aus zwei Theilen oder Substanzen dachte, der anima, welche nun mit der mens identificirt wurde, und dem corpus. Wenn gleichwohl die natura, quae regeneratur, von der mens, quae convertitur, unterschieden ward, so dankte man diese Unterscheidung mehr einer glücklichen Ahnung, zu welcher Stellen wie Gal. 2, 20; Röm. 6, 3; Joh. 6 und 15 den Anlaß gaben, als daß dieser Begriff der „natura" klar wäre entwickelt worden. Man möchte hier und da zweifeln, ob jene Dogmatiker bei der regeneratio naturae wirklich und ernstlich an eine schöpferische Umwandlung und Umgeburt der Substanz des Menschen gedacht, oder ob sie unter der natura nur und lediglich die qualitates et facultates verstanden haben, wiewohl manche ihrer Aussprüche doch entschieden für das erstere sprechen. Es lag eben die flache spiritualische Psychologie jener Zeit im Kampfe mit dem alten Erbgut der aus Joh. 6 u. a. geschöpften calvinisch-melanchthonischen Lehre von der unio mystica. — Diesen Mangel bemerken wir auch in der Darstellung desjenigen Dogmatikers, welcher die ganze Lehre von der Wiedergeburt am schärfsten und ausführlichsten behandelt hat, bei Gisbert Voetius. Dieser unterscheidet (Band II, pag. 432 ff. de regen.) vor allem dreierlei Arten von actiones Dei, welche zur applicatio salutis gehören: a) reales sed intentionales, welche nur eine mutatio status nostri im

Digitized by Google

Verhältniß zu Gott bewirken; dahin rechnet er die reconciliatio, justificatio und adoptio, indem er diese drei Akte rein objektiv, fast gleichbedeutend mit der expiatio faßt (gegen diese Fassung vgl. das oben §. 430 von uns bemerkte). b) Actiones morales, welche sich an den Willen des Menschen einladend (nicht umwandelnd) wenden, nämlich die vocatio externa und was zu ihr gehört. c) Actiones reales realiter operantes, d. h. realem ac inhaerentem mutationem in subjecto producentes, dahin rechnet er vor allem die regeneratio, sodann die beatificatio, resuscitatio und glorificatio. Die regeneratio sei bei Kindern eine actio instantanea (die ganze Frage nach der Möglichkeit einer regeneratio infantum, bei denen bewußter Glaube noch nicht möglich ist, lassen wir, da sie hier nur verwirren würde, weg, um sie an geeigneterem Orte wieder aufzunehmen). Bei hominibus educatis in pietate ab infantia sei die regeneratio eine successiva; endlich bei adultis a religionis veritate aut saltem ab omni pietatis praxi alienis sei sie eine instantanea. Diese letzte faßt er nun näher in's Auge, und wir mit ihm. Auch er betrachtet sanctificatio als ein Synonymum, jedoch nur, wenn man es nicht sensu stricto „de resipiscentia ex fide praestanda" verstehe. Ebenso unterscheidet er eine dreifache conversio, α) den actus gratiae primae, wo der Mensch sich rein passiv verhalte, und diesen identificirt er mit der regen., indem auch er μετάνοια und ἀναγέννησις zusammenwirft, β) den actus gratiae secundae, wo homo a Deo praemovetur, ut actus agat, γ) den actus hominis ipsius, wenn dieser die actualis poenitentia ausübt. Er definirt sodann: Regeneratio est actio Dei in electis peccatoribus per Christum redemtis justificatis et vocatis, qua realiter eos immutat a corruptione ad novam vitam seu sanctitatem, ut posthac Deo vivant. Das subjectum totale remotum sei der homo, das subjectum totale propinquum der homo electus, das subj. propius der peccator electus, das proximum der peccator electus Christo datus ac propter illum justificatus. Das subjectum partiale formaliter et per se sei

Digitized by Google

intellectus et voluntas, das subj. part. participate et consecutive sei die sensualitas. Hier haben wir jenen Dualismus. Gisbert hat freilich Recht, wenn er keine magische regeneratio annimmt, die bei der physischen Natur des Menschen ihren Anfang nähme, oder die auf physischer Seite stattfände vor und unabhängig von der noetischen Bekehrung. Er hat freilich Recht, wenn er meint, daß die regeneratio vom Centrum des Menschen ausgehen und von da die Peripherie durchdringen und umgestalten müsse. Aber er hat Unrecht, wenn er den intellectus und die voluntas für dies Centrum hält, und die centrale Substanz oder das substantielle Centrum übersieht, welches freilich darauf angelegt ist, sich auch zu intellektuellem Selbstbewußtsein und selbstbewußtem Wollen entwickeln zu müssen, welches aber als das gottgeschaffene Seyn des Menschen vor allem intelligere und velle als einem Thun des Menschen vorhanden und nie mit dem Bewußtsein als solchem identisch ist. Denn der Mensch ist mehr, als er sich bewußt ist. — Als terminus proximus regenerationis stellt er die supernaturales qualitates seu dispositiones, quas Deus in nobis producit, hin. Diese nenne die Schrift novam creaturam. Als terminus ultimatus nennt er dann erst den homo innovatus. (Wir würden gerade umgekehrt reden). Gleichwohl und trotz dieser unrichtigen Anthropologie klingt auch bei ihm die alte calvinische Lehre von einer substantiellen Mittheilung Christi an uns an. Causa principialis der Wiedergeburt ist Christus mediator. Er ist α) causa directe et physice efficiens regenerationem ex potestate prima, quae illi communis est cum Patre et Spiritu sancto, β) causa efficiens eandem, directe et physice secundum et per Spiritum sanctificationis ex potestate in tempore orta, quatenus est filius hominis et mediator, γ) causa subordinata meritoria, δ) causa exemplaris. Ja Christus ist auch causa instrumentalis principalis. Und pag. 453 nennt er als effecta neben der fides auch die realis et passiva seu recepta (per fidem) cum Christo unio et in foedus novum insitio et sic bonorum omnium



Digitized by Google

in Christo communio, und ferner die reconciliatio et justificatio passiva (welche er als justificatio im subjektiven Sinn von jener objektiven justificatio, welche er mit der expiatio identificirt, wohl zu unterscheiden räth). — So liegen also in der reformirten Scholastik alle Bausteine zu einer richtigen Lehre von der Bekehrung und Wiedergeburt, aber sie liegen zerstreut und theilweise in positiver Verwirrung.

## §. 453.
## Die Föderalisten.

Ehe wir es versuchen, aus diesen Bausteinen ein geordnetes Gebäude aufzuführen, müssen wir noch einen Blick auf die föderalistische Schule werfen. Da diese überall von der biblischen Theologie ausging, so läßt sich erwarten, daß bei ihr die biblische Lehre von einer objektiven und substantiellen Wiedergeburt im Unterschiede von der subjektiven Bekehrung mehr werde zu ihrem Rechte gekommen sein, als bei den Scholastikern. Und diese Erwartung wird insoweit auch wirklich nicht getäuscht, als die Föderalisten den Begriff der regeneratio substantieller fassen, als die Scholastiker. Zu einer recht scharfen und präcisen Unterscheidung der regeneratio von der conversio kamen sie aber darum nicht, weil sie überhaupt weniger darauf ausgingen, Begriffe zu distinguiren, als vielmehr dieselben aus den Banden allzuscharfer Distinctionen zu lösen und die religiösen Ideen in ihrer Einheit und Beziehung aufeinander darzustellen. So versteht Coccejus (de foed. Dei §. 223) — hierin noch ganz an die Aeltern sich anschließend — unter der „regeneratio efficax Spiritus vitae in Christo“ die gesammte Heilsaneignung im Gegensatz zum meritum Christi (§. 215) als der Heilserwerbung. Doch schon die, aus Röm. 8, 1 entnommene Benennung „regeneratio Spiritus vitae in Christo“ weist auf eine substantiellere Fassung des Begriffes hin. Witsius widmet der regeneratio ein eignes Kapitel (III, 6) und stellt sie bedeutsam in die Mitte zwischen das cap. de vocatione und das de fide. Da er die regen. der fides vorausgehen

Digitized by Google

läßt, versteht er unter der ersteren nicht die Heiligung und allmähliche Lebensumwandlung; da er ferner im cap. de voc. neben der voc. externa auch bereits die voc. interna behandelt hat (III, 5, 21—26) und (III, 6, 1) die regen. von der voc. interna unterscheidet, so versteht er folglich unter der regen. auch etwas anderes, als die Bekehrung der mens und voluntas. Conveniens est, ut a vocationis meditatione ad meditationem regenerationis nostra nos deducat oratio. Hic autem abstrusa omnia sunt plurimisque involuta mysteriis. Sei selbst die leibliche natürliche Zeugung ein Geheimniß, wie vollends die geistliche Wiedergeburt! Dies läßt sich anders an, als bei den Scholastikern. Witsius definirt nun (th. 4): Regeneratio est actio Dei hyperphysica, qua homini electo, spiritualiter mortuo (dies Sichselbstaufgeben in der subjektiven conversio geht also der regen. voran!) nova ac divina vita inditur, idque ex semine incorruptibili verbi Dei (nach 1. Petr. 1, 23) foecundati per immensam Spiritus virtutem. Durch die Sünde sind wir (th. 5) a Deo, qui animae nostrae anima, et vitae vita est, remotissime sejuncti (nach Eph. 2, 1; 4, 18) und haben (th. 6) das Leben eines cadaver verminans; die vita naturalis ist uns geblieben, welche, einmal verderbt, nun dupliciter operosa est in malo. Durch die regeneratio nun wird uns (th. 7) eine nova vita eingepflanzt, resultans ex gratiosa unione cum Deo ejusque Spiritu. Quod enim corpori anima est, id animae Deus est (welch tiefe, organische Auffassung). Er führt nun (th. 8 ff.) aus, daß und inwiefern der natürliche Mensch keine Kraft zur praeparatio positiva ad regenerationem habe (was wir unten Abschn. 3, Kap. 2, Stück 1 näher werden zu betrachten haben). Dann erst (th. 23) geht er auf die Thätigkeit Christi bei der Wiedergeburt ein, qui theologice consideratus (als ewiger Sohn Gottes) una cum Patre et Spiritu princeps est causa regenerationis nostrae, sed in consideratione oeconomica (als Menschgewordener) ejusdem regenerationis causa est meritoria et exemplaris. Accedit, quod Christus ut posterior Adamus



Digitized by Google

non merito duntaxat sed et efficacia factus sit spiritus vivificus (mit Berufung auf 1. Cor. 15, 45) adeo ut regeniti non tam ipsi vivant, quam viventem in se Christum sentiant, agnoscant, praedicent (mit Berufung auf Gal. 2, 20; Phil. 1, 21). — Auch Burmann ſtellt (6, 3) das cap. de regen. zwiſchen das cap. de voc. und das cap. de fide; auch er unterſcheidet (6, 3, 1) die regeneratio als einen effectus von der vocatio interna (= conversio). Die regeneratio iſt ferner als das primus gradus vitae spiritualis, auch von der sanctificatio als dem progressus vitae spiritualis unterſchieden (ibid.). Prima origine homo corruptus exit, nec sancti quidquam possidet, unde incudi veluti reddi atque Dei plastis manu refingi eum oportet, ut Deo dignus evadat. Quae veteris novique hominis vocabulis apostolus adumbrat. Mit Unrecht (th. 2) verſtehe Socin unter der regen. bloß die mutatio vitae ante actae; contra scripturae autoritatem, quae, prout naturae nostrae scaturiginem vitiatam ac fontem ipsum insincerum esse docet, ita universum hominem mentem, voluntatem, affectus, corpus ac membra denique omnia regenerari debere docet. Th. 3: Unde nec recte Pontificii partem tantum animae inferiorem, quam sensualitatem vocant, regeneratione opus habere statuunt. Nam et inanis illa distinctio est, quum eadem sit anima, quae sentit et quae intelligit. Hier blitzt ſogar die richtige Anthropologie, die Lehre von der Seele als dem ſubſtantiellen Centrum, das ſowohl dem phyſiſchen als dem noetiſchen Leben zu Grunde liegt, wieder auf. Th. 5: Das Evangelium von der Gnade heiße 1. Petr. 1, 23 das semen regenerationis, weil es, ut solum de amore Dei testatur, ita peccatorem ad amorem ejus adducere solum potest (alſo als ein Mittel, die conversio und mit ihr dann die regeneratio herbeizuführen). Die unio mystica, die ſpecielle Wirkung Chriſti in der regeneratio, hat Burmann hier noch nicht in Betracht gezogen, holt dies aber ſpäter (lib. 7, cap. 12 de effectis eucharistiae) nach.

Digitized by Google

(Th. 6. Estque illa manducatio duplex, cum externa et symbolica in S. Coena, tum interna et spiritualis, quae per Spiritum Christi et fidem fit, atque omnium locorum et temporum est. Th. 16: Isto pacto (fidei) caro Christi vitam nostram spiritualem, h. e. peccatorum remissionem et regenerationem, in quibus vita illa consistit, nobis et confert et auget).

## §. 454.

### Versuch einer Durchbildung des Dogmas.

Wenn wir uns nun anschicken, die in der altreformirten Dogmatik bruchstückweise vorhandenen Elemente zu einer einheitlichen Darstellung zu verbinden, so bedürfen wir, gerade weil wir das Moment der subjektiven Bekehrung von dem der objektiven Wiedergeburt scharf und präcis unterscheiden wollen, wiederum eines höheren, gemeinsamen Begriffes, welcher beide Momente, die ja in concreto nicht äußerlich nebeneinanderfallen, umfaßt. (Denn die noetische Bekehrung vollendet sich ja eben in der Gewißheit des Glaubens an die substantielle Wiedergeburt; in der Gewißheit: jetzt bin ich Christi und Christus ist mein, real und substantiell mein. Vergl. oben §. 446). Für diesen allgemeineren Begriff ist der Ausdruck applicatio salutis, sowie der Ausdruck renovatio zu weit, da beide nicht bloß die Gründung und Geburt eines neueen noetischen und substantiellen Lebens, sondern auch die Entwicklung und Vollendung desselben, die sanctificatio und glorificatio, umfassen. Als passender wird uns der Ausdruck adoptio erscheinen, vorausgesetzt, daß darunter nicht bloß die juridische Aufnahme in das Kindesrecht, sondern die reale Umwandlung des Menschen aus einem Protoadamiten in einen Deuteroadamiten und somit in ein Kind Gottes verstanden wird. Aber eben wegen dieser Zweideutigkeit des Wortes adoptio werden wir am besten thun, bei dem in der reformirten Dogmatik nun einmal recipirten, und auch ganz schriftmäßigen Begriff der vocatio interna stehen zu bleiben. Die h. Schrift braucht nämlich den Ausdruck κλῆσις, καλεῖν,

Digitized by Google

nicht bloß von jener Einladung, die durch die Predigt des Gesetzes und Evangeliums und Spendung der Sacramente an Alle ergeht, sondern auch speziell von jenem inneren, real umwandelnden, also schöpferischen Ruf Gottes, durch welchen eine wirkliche Umwandlung real hervorgebracht wird. So heißt es Röm. 8, 30 οὓς δὲ ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν; die vocatio in diesem Sinne hat zu ihrem Erfolg die justificatio. So heißt es 1. Cor. 1, 26, es seien nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle berufen, das heißt doch: gläubig geworden; denn die voc. externa erging ja an Alle, auch an die Weisen und Gewaltigen. — So werden wir nun definiren: **Vocatio interna est actio Dei triunius, qua per Spiritum sanctum ex homine carne nato Adamique primi imaginem ferente facit hominem Christi imaginem ferentem Deique infantem bonorumque salutis participem. Vocatio interna constat ex duabus partibus: conversione et regeneratione. I. Conversio est actio Dei triunius, imprimis Patris, qui per Spiritum sanctum hominem naturalem, dummodone operationi metanoeticae Spiritus sancti resistat, ad Filium trahit, voluntatem hominis ab impoenitentia ad resipiscentiam plenamque sui desperationem flectendo, mentem ad intelligendam evangelii gratiam illuminando, animum ad fidem accendendo. 1) Causa efficiens generalis est Deus triunus causa eff. specialis est Deus pater. 2) Causa instrumentalis est Spiritus sanctus. Causa instr. proxima est operatio metanoetica Spiritus sancti. 3) Conditio sine qua non est decisio arbitrii humani, per Spiritum sanctum restituti** (vgl. oben §. 447). **4) Subjectum generale est homo naturalis, subjectum partiale formaliter et per se est voluntas hominis, subjectum partiale consecutivum est mens hominis. 5) Materia est inculcatio efficax legis et praedicatio interna et efficax evangelii. 6) Terminus est nova** νόησις (neue Gesinnung), **cujus forma est duplex: a) relative ad legem Dei: resipiscentia**

Digitized by Google

(Buße) i. e. agnitio culpae perfectaque sui desperatio, b) relative ad evangelium: fides, i. e. agnitio expiationis et justitiae Christi et fiducia in Christum. 7) Effectus est possibilitas regenerationis ideoque et justificationis sanctificationisque. 8) Modus est intellectualis sive conscius, et supernaturalis. II. Regeneratio est actio Dei triunius, imprimis Jesu Christi θεανθρώπου glorificati, qui per Spiritum Sanctum in centro hominis conversi operatione mystica novum hominem excit, hominem ut membrum sibi ut capiti organice adjungendo, ac deinceps se suamque substantiam vitalem centro hominis infundendo et participando. 1) Causa efficiens generalis est Deus triunus, causa eff. specialis est Jesus Christus θεάνθρωπος glorificatus. 2) Subjectum generale est homo conversus; subjectum partiale formaliter et per se est neque mens vel intellectus vel voluntas vel conscientia, neque φύσις vel sensualitas vel natura inferior, nedum facultates solae et qualitates, sed anima hominis, id est centrum substantiale sive essentia immortalis et indivisibilis hominis; subjectum partiale consecutivum est universa hominis natura per peccatum corrupta, cum mens et voluntas tum sensualitas (f. oben §. 444). 3) Materia est neque cogitatio vel cognitio de Christo vel fiducia in eum, neque corpus Christi sine anima, sed ipsa persona et substantia Jesu Christi θεανθρώπου glorificati, qui est vita et resurrectio (f. oben §. 445). 4) Causa instrumentalis est Spiritus Sanctus, ut Spiritus filii, corpus macrocosmicum Christi animans, et membra cum capite substantialiter et mystice, sed organice, uniens. Causa instr. proxima est operatio anagennetica Spiritus sancti. (Vgl. oben §. 446). 5) Terminus proximus est nativitas novi hominis in centro hominis naturalis. Terminus remotior sunt novae qualitates et facultates. 6) Conditio sine qua non est conversio (f. oben §. 444 und 447). 7) Effectus immediatus est unio mystica; effectus

Digitized by Google

mediatus instantaneus justificatio (s. §. 443), effectus mediatus successivus est sanctificatio. 8) Modus est neque magicus neque intellectualis nedum imaginarius, sed mysticus et realis. α) Non est magicus sed spiritualis (geistlich) quia mediante Spiritu sancto nec ante conversionem regeneramur. β) Itaque non est peripherícus sed centralis, quia non corpus Christi sed universa et viva persona Christi non corpori sed centro nostro participatur. γ) Non est mechanicus sed organicus, quia, Christo membra adjuncti, ab eo nascimur et alimur. δ) Non est intellectualis sed substantialis, quia substantiae non cogitationi Christus se participat. ε) Non est imaginarius sed realis. quia revera novus homo et nova vita nascitur in eo, qui regeneratur.

Anm. Will man haarscharf sein, so wird man zu unterscheiden haben eine vocatio interna active sumta (das vocare Gottes) als die actiones Dei effieaces sed resistibiles, durch welche er die conversio und regeneratio bewirft, und eine vocatio interna passive dicta (das vocari des Menschen) als den effectus jener vocatio interna activa, letztere besteht dann aus der conversio und regeneratio selbst. — Freilich könnte man auch bei der conversio und regeneratio eine analoge Unterscheidung machen, die jedoch hier keinen reellen Werth mehr hätte, da wir bei der conversio und regeneratio schon genau genug die actio und den terminus actionis unterschieden haben.

## §. 455.

### Fides et regeneratio infantum.

Eine große Anzahl reformirter Dogmatiker wirft die Frage auf, ob auch schon bei unmündigen Kindern eine Wiedergeburt oder (da man regeneratio und conversio vielfach identificirte) ein Glaube möglich sei; und alle, die sie aufwerfen, beantworten sie mit Ja. Calvin Inst. 4, 16, 17: At quomodi, inquiunt, regenerantur infantes, nec boni nec mali cognitione praediti? Nos autem respondemus, opus Dei, etiamsi captui nostro non subjaceat, non tamen

Digitized by Google

esse nullum. Porro infantes, qui servandi sint, ante a Domino regenerari, minime obscurum est. S. 18: Si absolutissimum in Christo habemus gratiarum omnium exemplar, quibus filios suos Deus prosequitur, hac quoque parte scilicet documento nobis erit, infantiae aetatem non usque adeo a sanctificatione abhorrere. Calvin statuirt demnach geradezu die Möglichkeit einer, wir können nicht anders sagen als: magischen Wiedergeburt ohne vorhergegangene Predigt des Evangeliums; die Stelle 1. Petr. 1, 23 soll sich seiner Meinung nach nur auf solche Menschen, die erst in erwachsenem Alter vom Christenthum gehört haben, beziehen. Ebenso Wendelin (I, 22, thes. 11 explic. 3) Einwurf: Infantes non possunt regenerari, quamdiu sunt infantes; ergo baptismus, qui est lavacrum regenerationis, non est conferendus infantibus. Antwort: Antecedens nego. Etiamsi enim ea ratione iisque mediis non regenerantur infantes, quibus adulti regenerantur, tamen regeneratio ipsorum Spiritui sancto impossibilis non est, etsi modus fortean a nobis investigari non potest. Wolleb (I, 23, 14) spricht den unmündigen Kindern sogar geradezu auch Glauben zu. Infantes fidem non secus ac rationem habent, etsi non in fructu, tamen in semine et radice; et etsi non actu secundo, tamen actu primo, etsi non operis externa demonstratione, tamen Spiritus sancti interna virtute. Bukan. (loc. 29, qu. 20:) An-ne infantes fidem actu habent? Non certe, quae sit ex auditu, cum iis non praedicetur evangelium ... quamquam non negandum est, eos quadam peculiari Dei providentia regi, et semen quoddam fidei infantibus electis infundi. Turretin (loc. 13, 31 f.): In infantes non cadit fides actualis; nam non sunt capaces actuum fidei nec notitiae etc. Licet in infantes non cadat fides actualis, non potest ipsis denegari semen seu radix fidei, i. e. principia regenerationis et sanctae inclinationes, quae a Spir. scto ipsis a teneris modo nobis ineffabili ingenerantur, et suo tempore exeant in actum accedente foris institutione

Digitized by Google

humana et intus majore efficacia Spiritus sancti. Ja er ſagt ſogar, die Stelle Hebr. 11, 6 leide nur auf Erwachſene Anwendung; infantium alia est ratio, qui placent Deo propter satisfactionem Christi ipsis imputatam, etiamsi eam nec apprehendant ipsi nec apprehendere possint per aetatis defectum. Piſtet (9, 3, 18): Haec tria dicimus: a) non posse negari, sanctificari (= regenerari) infantes electos, nam si non sanctificarentur, utpote impuri, quum moriuntur, regnum coelorum ingredi non possent; b) non sanctificari per verbum, nec enim verbi audiendi sunt capaces; c) sed per Spiritum; Spiritus enim sctus autor est unicus eorum sanctificationis. Er ſpricht ſodann die Vermuthung aus, jene Wirkſamkeit des heil. Geiſtes möge etwa darin beſtehen, quod abrumpat unionem quandam moralem (scil. animae) cum corpore, quam acquirit anima statim, ac naturaliter unitur cum eo; et quandoquidem haec unio moralis animae cum corpore pendet dubio procul a certis motibus corporeis spirituum (der „Lebensgeiſter“) a parentibus impressis (!), ad quos motus spirituum Deus permittit ut certi affectus in anima nascantur: credibile est, Spiritum sanctum hanc unionem abrumpere; mutando ab una parte motus spirituum, vel suspendendo aut coercendo eos motus, et ab altera alios motus in anima excitando. (Bei dieſer Anſicht, die lebhaft an den Mr. Shandy erinnert, fände alſo ein rein magiſcher Akt der Sündlosmachung der Kindesſeele ſtatt!) — Polanus (9, 6, 4:) Fides salvifica in infantibus est virtus in cordibus infantium ad vitam aeternam electorum, absque externo ministerio verbi Dei creata immediate a Spiritu scto, qui pro ipsorum captu et modulo motus et inclinationes in ipsis excitat, et si adultam aetatem attigerint, paulatim fidem in eis auget et confirmat, ut non tantum habitu, sed etiam deinceps actu credant etc. Nur Muſculus (de fide, 5, 7) will jene occulta Spiritus sancti operatio, qua in electis (infantibus) operatur pro libera voluntate Dei, und semen aliquod infundit illis, nicht „fides“ genannt haben. — Vorſichtiger, wahrer und

Digitized by Google

schöner redet der Föderalist Witsius (III, 6, 17): Porro contingit quandoque, ut ille Spiritus novae vitae suis etiam se vitalibus actionibus exserat, quam primum illi, qui in infantia eum acceperunt, crescente paulatim aetate, supra corpus cogitationibus suis ascendere apti sunt. Ita non semel observatum est, in quinquennibus sexennibusve puerulis pietatis ac devotionis igniculos quosdam scintillare, emicantes in sanctis desideriis, ardentibus pretiunculis, et eximia quadam conscientiae teneritudine, . . . itemque in sermonibus de Deo et Christo, sanctae et infucatae caritatis plenis, et coeleste aliquid, quod verbis non ita expresserim, spirantibus. Praesertim in moribundis quibusdam puerulis non sine stupore ingenti circumstantium haec animadversa sunt. Noch vorsichtiger redet Burmann (6, 24, 27) subjectum fidei sunt homines peccatores, iique solum ad salutem electi, et proprie adulti; de infantibus enim quum Scriptura taceat, nec nos aetatis istius meminerimus, dicere supervacuum est. Quamquam Spiritu, fidei autore, eos suo modo non carere certum sit.

## §. 456.

## Kritik dieses Lehrsatzes.

Und diese beiden letzten Aussprüche sind unter allen angeführten im Grunde allein brauchbar. Die ganze scholastisch-orthodoxe Entwicklung dagegen bedarf jedenfalls einer gründlichen Umarbeitung. Erstlich beruht sie durchaus auf jener Identification der regeneratio mit der conversio oder der fides, welche sich als ungenau und unrichtig erwiesen hat, und so ist der zunächst formelle Fehler entstanden, daß die beiden Fragen: a) ob bei kleinen, unmündigen Kindern (denn solche Kinder, welche einmal reden und die einfachsten Geschichten vom Heilande verstehen können, kommen hier ja gar nicht in Frage) eine objektive regeneratio möglich sei ohne subjektive conversio und fides, und b) ob fides bei ihnen möglich sei ohne vorhergegangenes Hören des Evangeliums —

Digitized by Google

nicht auseinandergehalten wurden, und man an jene objektive regeneratio, welche den Anfang der unio mystica bildet, überhaupt gar nicht dachte. Dazu kam aber noch die materielle Verkehrtheit, daß man, auf die Lehre von einer gratia irresistibilis fußend, und die oben §. 447 entwickelte biblische Wahrheit verkennend, sich die Beantwortung der ganzen Frage über Gebühr leicht machte. Wenn zur Bekehrung neben der operatio metanoetica Spiritus scti immer noch eine eigne, letzte Entscheidung des Menschen gehört, so ist es nicht denkbar, wie ein Kindlein, das noch kein Wissen und Bewußtsein vom Heilsobjekte hat, sich in Beziehung auf seine Herzens-Stellung zu diesem Objekte entscheiden sollte. Wird aber freilich der Wille des Menschen irrisistibel genöthigt zur Bekehrung, so läßt sich am Ende nicht absehen, warum der h. Geist dies nicht auch auf rein magische Weise sollte ausführen können. Jenem mechanischen Dekret der absoluten Prädestination gegenüber wird am Ende der Unterschied der Mittel und causae instrumentales zu einer verschwindenden Größe! Freilich haben jene Dogmatiker mit diesem Lehrsatze von der fides infantum ihren eigenen Begriff der fides aufgegeben; eine fides, welche nicht mehr Glauben an das Evangelium ist, ist überhaupt keine fides mehr (wie Musculus und Burmann richtig gefühlt haben). (Und vollends eine Buße, welche in nichts weiter besteht, als dem Vorhandensein des angeborenen Gewissens, ist keine Buße. Das negative Moment, daß das angeborene Gewissen noch nicht durch positive Akte der Verstockung relativ unterdrückt ist, ist noch lange keine Buße!) Seltsam! jene scholastische Schule, welche in der Lehre von der regeneratio den Begriff der substantiellen objektiven Vereinigung mit Christo so sehr in den Hintergrund treten ließ zu Gunsten der subjektiven, noetischen Bekehrung (welche also die regeneratio offenbar spiritualisirte) schlug hier plötzlich in das reine Gegentheil um, indem sie eine magische Entstehung, sei es der regeneratio, sei es sogar der fides, annahm! Daß sich jene Schule in nicht geringe Widersprüche mit sich selbst verwickelte, und überhaupt bei diesem Lehrstück ziemlich unsicher hin und hertappte, liegt auf

Digitized by Google

platter Hand. Will doch Türretin bei den Kindern eine imputatio satisfactionis Christi gelten lassen ohne apprehensio!! eine Lehre, welche nicht allein unreformirt, sondern auch ganz überflüssig war, nachdem er ja eine fides infantum, also die Möglichkeit einer apprehensio gelehrt hatte! Nimmt doch Piktet, um das Magische einigermassen erklärbar zu machen, seine Zuflucht zu einer Vermuthung, nach welcher bei den „erwählten Kindern" eine Bekehrung zum Erlöser eigentlich gar nicht stattfände, sondern eine Aufhebung der Erbsünde vom ersten Moment des Daseins an!! — Diese Unsicherheit und Haltlosigkeit kam aber daher, daß man bei der Behandlung dieses Lehrsatzes von fremdartigen Interessen sich leiten ließ, nämlich einerseits von dem Streben, die Kindertaufe gegen die Einwürfe ihrer Gegner durchzufechten (wie Calvin, Wendelin, Wolleb u. a.), andererseits von dem edleren Interesse, das christliche Aeltern an dem Loos frühverstorbener Kinder haben; (Buk., Türr., Pikt., Polan., Musc., Witsius, Burm. u. a. behandeln die Frage im cap. de fide, nicht de bapt.). — Wir nun müssen uns aller und jeder Rücksichtnahme auf die Sitte der Kindertaufe gänzlich enthalten, wenn wir nicht, gleich jenen Alten, ein ὕστερον πρότερον und eine unheilbare Verwirrung verschulden wollen. Denn nicht von dem faktischen Dasein der Kindertaufe kann es abhängen, ob bei Kindern eine Wiedergeburt möglich sei (man müßte es denn machen wollen, wie jener Candidat, welcher aus dem Satze der Moral, daß man niemanden lebendig begraben dürfe, die rationalistische Ansicht von einem Scheintod Jesu widerlegen wollte!) sondern aus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer fides infantum wird sich (in der Folge gelegentlich) ergeben, ob die Kindertaufe überhaupt erlaubt, und ob sie eine volle Taufe sei. — Aber auch der älterlichen Rücksichten auf frühentschlafene Kinder werden wir uns bei dieser Untersuchung zu enthalten haben, um nicht einer, hier unberechtigten Sentimentalität ein Recht in theologischen Fragen einzuräumen, was ihr nicht gebührt. Wir werden nur die Beobachtungen hereinziehen dürfen (mit Witsius), die wir an lebenden Kindern machen; nicht die Vermuthungen oder Wünsche, die wir in Betreff entschlafener

Digitized by Google

Kinder hegen, von deren Zustand wir nichts wissen. Das Gefühl muß hier schweigen; es ist für den christlichen Vater Trostes genug, zu wissen, daß der Heiland aller Welt auch dies entschlafene Kind geliebet hat vor Grundlegung der Welt und sich sein erbarmt hat und es auf alle Weise zum Heile wird zu ziehen suchen. „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete." Jer. 1, 5. Und selbst wenn unsre Untersuchung uns zu dem Resultate führen würde, daß die Kinder, welche sterben, ehe sie von dem Heile etwas hören konnten, als nicht-wiedergeborene nicht unmittelbar in die ζωὴ αἰώνιος eingehen könnten (nach Joh. 3, 3): selbst dann wissen wir ja (aus §. 419) daß zwischen dem Himmel, als dem Orte der „aus dem Geist geborenen" und der Hölle (Gehenna) als dem Orte der Verstockt-ungläubigen, noch der Scheol in der Mitte liegt, als Aufenthalt derer, welche als einfache natürliche Menschen gestorben sind. Sollte es so furchtbar sein für eine Kindesseele, dort zu sein, wo alle Frommen des alten Bundes bis zu Christi Auferstehung gewesen sind? Jedenfalls wäre auch dort ihr Heiland bei ihnen, und was der Mutterliebe nicht möglich: diese Kinderseelen mit dem Wort von Jesu bekannt zu machen, das würde die ewige Mutterliebe Gottes (Jes. 49, 15; 66, 13) treuen Engeln zum süßen Geschäfte machen, bis daß diese Seelen genugsam bereitet wären, mit Bewußtsein das Heil zu ergreifen und den Glanz des ewigen Tages ohne Erblinden zu ertragen.

## §. 457.

### Versuch einer eignen Entscheidung.

Zur Sache selbst übergehend, müssen wir nun die erste Frage: ob bei kleinen Kindern, welche noch nicht im Stande sind, zu reden und zu verstehen und das Wort vom Heil zu vernehmen, fides möglich sei und subjektive Bekehrung, mit ruhiger Entschiedenheit verneinen. Das kleine Kindlein ist eines Glaubens fähig, des Glaubens an seine Mutter. In ihr besitzt es noch seine אלהים; durch die Mutter hindurch gehen alle Strahlen der

Digitized by Google

Majestät wie der Liebe Gottes auf das Kindlein, und je reiner das Medium, desto heller und segnender; wer wollte also den Segenseinfluß frommer Aeltern auf zarte Kindlein leugnen? Aber dieser Segenseinfluß, der das schlummernde Kind wie mit Engelsfittigen umgiebt, und jener furchtbare Ernst der μετάνοια, da der Mensch hintritt auf Golgatha, allein mit seinem Herrn, und sich des Todes schuldig bekennt und in das Meer der Barmherzigkeit Gottes stürzt — sie liegen noch weit auseinander, und man wolle doch nicht den Ernst des Evangeliums durch Sentimentalitäten verwischen! Blicken wir doch nicht stets nur auf unsre Kinder, von denen wir nichts sehen, als die liebliche Oberfläche; blicken wir doch in unsere eigene Vergangenheit, und fragen wir uns, ob wir im dritten oder vierten Jahre bekehrt waren! Fromme Kinder vielleicht, auf dem Wege zum Heiland begriffen, voll Sehnsucht und Liebe nach Ihm (im besten Falle) — aber noch lange nicht auf Golgatha! noch lange nicht mit Jesu gekreuzigt! — Die zweite Frage: ob ein Mensch ohne vorangegangene subjektive Bekehrung wiedergeboren werden könne, müssen wir ebenfalls verneinen unter Berufung auf §. 444. Nie und nirgends berechtigt uns die h. Schrift zu der Annahme einer magischen Geisteswirkung auf die Naturseite des Menschen ohne vorherige noetische Umkehr. Wäre eine solche Einwirkung möglich, so würden jene Sendlinge eines bekannten Ordens gerechtfertigt sein, welche Kinder von Heiden tauften, ohne daß die Aeltern es merkten. Die Sünde geht bei jedem Nachkommen Adams aus von der dunkeln Seite physischen Einflusses; der Wille ist selbstisch, ehe er noch Wille, solange er noch Naturtrieb ist (s. oben §. 308). Die Gnade geht den umgekehrten Weg, den des Lichtes. — Eine regeneratio infantum ist also ebensowenig möglich als eine fides infantum, sofern unter infantes unmündige Kinder im eigentlichsten strengsten Sinne verstanden werden. Aber wo hört diese Unmündigkeit auf? Welches Lebensalter oder welche Entwicklungsstufe bildet die Grenzscheide zwischen der Unmöglichkeit der Bekehrung und deren Möglichgewordensein?

Digitized by Google

Mit dem ersten Lallen von Wörtern ist die Fähigkeit, das Heil zu begreifen, noch nicht vorhanden; sollen wir darum die Möglichkeit der Bekehrung tief in's reifere Knaben- oder Jünglingsalter setzen? Soll von der Verstandesentwicklung so sehr viel abhängen? Soll nicht eine Herzenshingabe an den Heiland in einer Zartheit der Jugend möglich sein, wo man noch wenig begriffliche Klarheit und geschichtliches Anschauungsvermögen hat? — Sollen wir aber andererseits von jenem biblischen Ernst, von jener Forderung der vollbewußten μετάνοια, abgehen? Freilich nicht formale Verstandesfertigkeit, wohl aber eine Tiefe und Reife der Selbsterkenntniß und Buße wird für sie vorausgesetzt, welche bei Kindern nicht wohl denkbar ist, welche vielmehr nur in einem Alter denkbar ist, welches schon die Sturmgewalt emporgewachsener Leidenschaft hat kennen lernen. Zwei Klippen sind also zu meiden: einmal, daß nicht willkührlich irgend ein Zeitpunkt des Lebens als terminus a quo für die Anfänge der Bekehrung fixirt werde, da diese Anfänge sehr leise und allmählich sein können; sodann, daß nicht ein bestimmter terminus ad quem der vollendeten Bekehrung geleugnet werde. Bei christlicher Erziehung kann der Anfang einer metanoetischen Arbeit des h. Geistes am Herzen in so zarte Jugend fallen, daß die Grenze zwischen dem Stande des rein-natürlichen Menschen und dem Stande des, Anfänge von Buße und Glauben zeigenden Herzens, verwischt wird. Nie aber wird die Grenze zwischen Bekehrung und Perseveranz verwischt sein, sodaß die allmähliche Bekehrung unarticulirt in die allmähliche Heiligung verliefe. Sondern zwischen den Anfängen der subjektiven Bekehrung und dem Wachsthum eines neuen Menschen muß ein Punkt in der Mitte liegen, wo die subjektive Bekehrung sich vollendet zur vollkommen bewußten Glaubenshingabe an den Erlöser, und wo sofort die Existenz eines neuen Menschen in der Wiedergeburt begründet wird. Ein solcher Punkt muß dasein, gesetzt selbst, daß ein Christ sich des Zeitpunktes seiner vollendeten Bekehrung (in jenem Sinn der bewußten Erfassung der Gerechtigkeit Christi) nicht mehr genau erinnern könnte. Nach Christi Plan sollte aber dieser Punkt auch

Digitized by Google

handgreiflich fixirt werden, indem einem jeden Menschen dann, wenn er das bewußte Bekenntniß der μετάνοια abgelegt hätte, in der Taufe die nunmehr erfolgende objektive Wiedergeburt sollte versiegelt werden (was bei der Sitte der Kindertaufe freilich hinwegfällt und wofür auch die Confirmation, wo sie massenweise und somit handwerkswerksmäßig vollzogen zu werden pflegt, kein rechtes Aequivalent bietet). — Jener Punkt der vollendeten conversio liegt also im allergünstigsten Falle später als im Kindesalter, obwohl Anfänge der conversio so früh man nur will möglich sind. Die conversio ist eine leise und allmählich beginnende aber zu einem Schlußpunkt bewußter Reife gelangende. — Hätte man nun Grund zu vermuthen, daß auch die regeneratio, die substantielle Umwandlung unsres Centrums durch Mittheilung Christi an uns, eine allmählich beginnende wäre: wohl, so ließe sich denken, daß den ersten zartesten Anfängen der subjektiven conversio erste zarteste Anfänge der objektiven regeneratio und werdenden unio mystica entsprächen. So ließe sich sagen: Anfänge der Wiedergeburt seien ebenso, wie Anfänge der Bekehrung, schon in zartem Kindesalter möglich; gleichsam eine geistliche Empfängniß! aber zur vollen Umwandlung unseres centralen Seyns, zur eigentlichen Geburt eines neuen Menschen, vollendeten sich diese Anfänge doch erst in reiferem bewußterem Alter, erst nach gereifter Bekehrung. Bei dieser Vermuthung werden wir uns aber zu bescheiden haben; Aufschluß hierüber finden wir in der h. Schrift nicht. (Am wenigsten Luk. 1, 15 u. 44, wo nur von einer charismatischen, nicht einmal von einer metanoetischen, geschweige denn anagennetischen Wirksamkeit des h. Geistes die Rede ist. Hat doch der Täufer nach Matth. 11, 11 überhaupt noch nicht zur deuteroadamitischen Menschheit gehört!) Wir dürfen aber getrost glauben, daß die göttliche Gnadenallmacht keine — schlechterdings keine andere Grenze hat, als welche durch menschliche Renitenz ihr gezogen wird. Wo das zarteste Kinderherz den ersten Anfängen bekehrender Thätigkeit des h. Geistes sich willig hingegeben, warum sollten da nicht auch erste Anfänge einer substantiellen Um-



Digitized by Google

wandlung stattfinden können? Wird ein solches Kind früh von der Erde gerufen, so dürfen wir sicher sein, daß der Heiland seinerseits alles thun werde, das angefangene Werk zu vollenden, und das Kind reif zu machen für das volle himmlische Licht. Und selbst wo hienieden (bei einem allzukleinen Kinde) noch keine Anfänge der Bekehrung zu bemerken waren, wird der treue Hirte seinem Lämmlein seinerseits nicht vorenthalten, was zur Bekehrung Noth ist (obwohl hiefür, wie oben bemerkt, der Scheol der Ort sein dürfte, und nicht jene zerschmetternde Klarheit des Angesichtes Gottes und seines Sohnes, vor welcher selbst ein Johannnes zu Boden fiel als ein Todter, und welche jedenfalls nur in der vollen Waffenrüstung eines vollendeten Christen ertragen zu werden vermag. Vollendend wirkt aber nicht der leibliche Tod als solcher, sondern nur der leibliche Tod bei den Wiedergeborenen). Gewiß werden die, welche als kleine Kinder sterben, nicht um der größeren Kürze ihres Lebens willen der Gnade ferner stehen, als die Erwachsenen; aber ebenso gewiß ist, daß sie um dieser Kürze ihres Lebens willen der Gnade auch noch um kein Haar näher stehen! Würde die bloße Absenz gefliſſentlicher Verstockung gegen das Heil dem Menschen die Thür zum ewigen Leben öffnen (wie Höfling anzunehmen scheint, das Sacrament der Taufe Bd. 1, §. 22, S. 101), so würden die Todtgeborenen als solche selig werden; ja es würde sich die seltsame Konsequenz ergeben, daß Kindermord die sicherste Art wäre, die Kinder zur Seligkeit zu befördern, da derselbe die Möglichkeit bewußter Renitenz gegen das Heil unmöglich macht! Es bleibt vielmehr dabei, 1) daß nur der, in welchem die Wiedergeburt bis zur Entstehung eines neuen Menschen vollendet ist, nach dem Tode zu Christo in das Leben eingeht, 2) daß nur nach vollendet reifer bewußter Bekehrung (Hingabe an den gepredigten Christus) die Wiedergeburt in diesem vollen Sinne eintritt, 3) daß bei Unmündigen nur Anfänge der Bekehrung, folglich auch höchstens nur Anfänge der Wiedergeburt möglich sind, 4) also ein unmittelbares und unvermitteltes Eingehn verstorbener Kinder in die ζωὴ αἰώνιος wohl so wenig dürfte angenommen

Digitized by Google

werden, als bei den Gläubigen des alten Bundes ein solches stattgefunden hat.

## §. 458.

### Nothwendigkeit einer vocatio externa.

Hat die Wiedergeburt die Bekehrung zur Voraussetzung, diese aber ein historisches Wissen vom Heil, so muß zu der bekehrenden und der wiedergebärenden Thätigkeit des h. Geistes im Innern des Einzelnen nothwendig noch eine weitere Thätigkeit oder Fürsorge Gottes hinzukommen, nämlich die Fürsorge, daß den einzelnen Protoadamiten der verschiedensten Zeiten und Länder ein Wissen vom Evangelium möglich werde, eine Kunde von demselben zukomme. (Röm. 10, 14—15). Dies durfte nicht den Zufälligkeiten und Unsicherheiten mündlicher Tradition überlassen bleiben. 1) Das für die ganze Welt absolut wichtige Heilsfaktum mußte der ganzen Welt in urkundlicher Reinheit überliefert werden, und so ergiebt sich hier jenes, schon oben §. 14 berührte Postulat einer ein für allemaligen Inspiration. 2) Diese urkundliche Darstellung durfte aber nicht als todtes Papier von Generation zu Generation überliefert werden, sondern mußte als verstandenes und je mehr und mehr verstanden werdendes Wort überliefert werden, und so ergiebt sich einerseits das Postulat einer bleibenden illuminativen Wirksamkeit des h. Geistes, andrerseits das einer Gemeinschaft von Menschen, welche das Wort von Christo, eine Generation der andern, predigen und übergeben. — So wird also zur metanoetischen und anagennetischen Wirksamkeit des h. Geistes noch eine dritte, eine charismatische hinzukommen müssen, wodurch Menschen zu Werkzeugen für die Bekehrung Anderer ausgerüstet werden, und auf diese charismatische Wirksamkeit werden theils die außerordentlichen Charismen zur Zeit der Apostel, als deren Krone die Inspiration dasteht, theils die ordentlichen zurückzuführen sein. — Hiemit hören aber die Bekehrten und Wiedergeborenen auf, eine discrete Größe, eine Anzahl von Ein-



Digitized by Google

zelnen, zu sein; sie treten zusammen zu einer concreten Größe, einer Gemeinschaft, welche, indem sie Resultat des Glaubens und der Bekehrung ist, zugleich auch für Andre wiederum Führerin zum Glauben wird, indem sie die Gnadenmittel spendet. In der Spendung der Gnadenmittel besteht die vocatio externa, diese historische Vorbedingung, damit der h. Geist die innere Arbeit der vocatio interna üben könne. Auf das Postulat einer solchen vocatio externa, auf das Postulat einer Gemeinschaft, welche zugleich beides: coetus fidelium d. i. vocatorum, und coetus vocans (mater fidelium) ist, führen uns die bis jetzt gegebenen Prämissen. In einer solchen Gemeinschaft und im Anschluß an die von derselben ausgehende vocatio externa wird der h. Geist seine vocatio interna üben. Diesem Postulate begegnet die h. Schrift mit der historischen Kunde von der wirklichen geschichtlichen Stiftung einer solchen Gemeinschaft, nämlich der christlichen Kirche als der Anstalt der Gnaden-Mittel, in welcher der h. Geist seine Gnaden-Wirkungen übt, und durch welche er die Welt umgestaltet zum Reiche Gottes.

Anm. Der Begriff der voc. ext. in seinem Unterschiede von der voc. int. ist so klar und einfach, daß es hier kaum einer dogmenhistorischen Entwicklung bedarf. Die vocatio externa umfaßt alle Gnadenmittel, soweit Menschen dieselben zu spenden vermögen. Sie wendet sich an jeden, den die christliche Kirche erreichen kann. Die voc. int. ihrem ersten Theile (der operatio metan. nach) wendet sich auch an jeden, bei dem die Vorbedingung der voc. ext. gegeben ist, vollendet sich aber (zur wirklichen conversio und sodann zur regeneratio) natürlich nur bei Denen, welche sich innerlich rufen lassen wollen. Keckermann: Vocatio externa pertinet ad praedicationem evangelii, qua Deus offert omnibus suam gratiam in genere, interna vero vocatio est actio Spiritus sancti, intus efficaciter agentis in mentibus et affectis. Wend. 1, 19, 8: Oblatio idem est cum vocatione externa, qua ad salutem Deus vocat homines, patefaciendo mediatorem et fidem in eum per missos verbi praecones mandando. — Die altreformirten Dogmatiker behandeln unter der Aufschrift de voc. extern. die Lehre von der Kirche und sämmtlichen Gnadenmitteln, unter der Aufschrift de voc. int., wie wir

Digitized by Google

wiſſen, die Lehre von den Gnadenwirkungen und Gnaden-Erfolgen (conversio, regen.). — Nur inſofern iſt in der Regel etwas ſchiefes in ihre Darſtellung gekommen, als ſie, im Sinn der abſoluten Prädeſtinationslehre, annahmen, der h. Geiſt verſuche die Thätigkeit der voc. int. nicht an Allen, ſondern nur an den Erwählten (z. B. Wolleb 1, 20, nennt die voc. ext. die „vocatio communis, qua ad statum gratiae seu participationem Christi Mediatoris quivis homines invitantur. Die voc. int. nennt er dagegen I, 28 die „vocatio specialis, quae solis electis contingit).“ Der wahre Unterſchied zwiſchen der voc. ext. und int. beruht vielmehr auf dem Unterſchied zwiſchen den Gnadenmitteln, die durch die Thätigkeit menſchlicher Werkzeuge geſpendet werden, und den Gnadenwirkungen, die der h. Geiſt — falls menſchliche Renitenz dieſelben nicht vereitelt — an die Spendung jener Mittel knüpft.

---

# Zweiter Abſchnitt.

## Das Seyn des Vollenders in der Kirche.

### Erſtes Kapitel.

### Die Lehre der h. Schrift von der Stiftung und Gründung der chriſtlichen Kirche.

#### §. 459.

Unſichtbare Geiſteswirkung und ſichtbar hiſtoriſche Gemeinſchaft der Gnadenmittel.

Wir ſind zu dem doppelten Poſtulate gekommen, 1) daß der Einzelne durch eine bekehrende Thätigkeit des h. Geiſtes zur ſubjektiven μετάνοια ſich bringen laſſe, um alsdann durch eine wiedergebärende Thätigkeit des h. Geiſtes ſubſtantiell und organiſch mit Chriſto vereinigt zu werden; 2) daß eine hiſtoriſche Gemeinſchaft vorhanden ſei, welche dem Einzelnen das Gnadenmittel der hiſtoriſchen Kunde von der

Digitized by Google

Erlösung als Vorbedingung der inneren Bekehrung darreiche. Kurz der Einzelne muß a) erst äußerlich gerufen werden durch eine sichtbare historische Gemeinschaft, ehe er innerlich gerufen zu werden vermag durch die unsichtbare Wirkung des h. Geistes. Die vocatio interna findet nicht unvermittelt statt, sondern hat die vocatio externa zu ihrer Vorbedingung; (die voc. interna ist nicht eine im falschen Sinn „mystische," d. h. historisch unvermittelte;) aber die historische Kunde und Predigt ist b) auch nur conditio für die vocatio interna, und nicht etwa causa efficiens; nicht das Gnadenmittel wirkt Glauben und Leben, sondern Gott (näher der h. Geist als bekehrender und als wiedergebärender) in, mit und durch das Gnadenmittel (1. Cor. 3, 6—7). Und endlich c) wirkt auch Gott nicht unbedingt, sondern nur insofern der Mensch sich bekehren lässet. Diese drei Sätze müssen den Ausgangspunkt für alle weiteren Untersuchungen bilden.

## §. 460.

### Die historische Gemeinschaft bedarf göttlicher Charismen.

Wo finden wir nun eine solche historische Gemeinschaft, und wie konnte eine solche entstehen? — Sollte es etwa den Menschen überlassen bleiben, daß diejenigen, welche von Christi Werk gehört und daran geglaubt hatten, alsdann auch Anderen von diesem Werk erzählten und Anderen die Möglichkeit des Glaubens brachten? Auf diesem Wege würde allerdings eine Gemeinschaft sich gebildet haben, welche zugleich eine communio vocatorum und eine communio vocans war; allein eine so entstandene Gemeinschaft dieser Art hätte keine Gewähr ihres Bestehens in sich gehabt. Sie würde eine bloße Schule gewesen sein, der Zersplitterung und dem Verfalle ausgesetzt. Denn da das Gnadenmittel der Predigt (nach §. 459, Satz c) nicht unbedingt wirkt, so hätten halbbekehrte und unbekehrte in diese Gemeinschaft sich mischen können, und was sollte aus ihr werden, wenn sie bloß auf den Persönlichkeiten ihrer jemaligen Glieder, und auf keinem objektiveren Grunde, ruhte? Die Ver-

Digitized by Google

kündigung des Evangeliums konnte entstellt und verfälscht werden. So war also von vorneherein nothwendig eine *charismatische* Wirksamkeit des h. Geistes in der §. 458 beschriebenen Weise, wodurch das Evangelium *urkundlich in absoluter Reinheit* aufgezeichnet wurde in den biblischen Büchern, und fort und fort das Charisma des Verständnisses und der Lehre verliehen wird.

## §. 461.

### Die historische Gemeinschaft bedarf der anagennetischen Geisteswirkung.

Aber die charismatische Geisteswirkung reicht weder allein, noch in Verbindung mit der metanoetischen zur Constituirung jener Gemeinschaft hin. Beide Wirkungen finden wir schon im alten Bunde. Einen Amtsgeist empfingen alle Werkzeuge Gottes (z. B. Moses nach Jes. 63, 10 f.; Josua Num. 27, 18; die Aeltesten Mosis Num. 11, 17; vgl. Ex. 31, 3; 35, 31; Jud. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6 u. 19; 15, 14; 1. Sam. 10, 6; 11, 6; 13 u. s. w.) den Geist der Offenbarung speziell die Propheten (2. Petr. 1, 21; 1. Kön. 22, 24, vgl. Gen. 41, 38; 1. Kön. 18, 12; 2. Kön. 2, 9 u. 15 f. u. v. a.; im höchsten Grade sollte der Messias selbst mit dem Geiste Gottes ausgerüstet sein, Jes. 11, 2; 42, 1; 59, 21; Sach. 4, 6). Daneben kennen die Gläubigen des alten Bundes eine bekehrende Wirksamkeit des h. Geistes, als eines Geistes der Heiligung (Ps. 51, 13; 143, 10; Jes. 4, 4 u. v. a.) des Gebetes (Sach. 12, 10) der Bekehrung (Ezech. 11, 19; 36, 26; 1. Kön. 3, 9) und der Weisheit (Hiob 32, 8), aber mit allem dem war in der *Volksgemeinde Israel* noch nimmermehr die Form einer *solchen* Gemeinschaft gegeben, welche fähig gewesen wäre, das Wort von Christo durch alle Zeiten und Räume fortzupflanzen — selbst dann nicht, wenn die Bande des israelitischen Staates gesprengt und Israel über die ganze Erde zerstreut wurde. *Die bekehrende und die charismatische Geisteswirkung lagen noch nebeneinander*; ein Simson (Jud. 13, ff.) ein Bileam (Num. 24, 2) standen unter dem Einflusse der letzteren, ohne unter dem

Digitized by Google

Einflusse der ersteren zu stehen. Es fehlte noch der verbindende Mittelpunkt, d. h. es fehlte der substantielle Anfang einer deuteroadamitischen Menschheit; es fehlte Christus, der zweite Adam, und somit die Möglichkeit einer substantiellen Wiedergeburt und der Einstrahlung gottmenschlicher Lebenskräfte. Das Geschlecht, aus welchem sich Gott seine Werkzeuge wählte, war seinem Seyn nach, wie die ganze Menschheit, noch ein profanes (daher denn die Möglichkeit, daß selbst Propheten, soweit sie nicht durch überwältigende Kräfte des h. Geistes geführt wurden, profane Menschen waren). Dagegen weissagen die Propheten, daß in der Zeit der Aufrichtung der Hütte Davids, in der letzten oder messianischen Zeit eine Geistesausgießung ganz andrer und neuer Art erfolgen solle, wobei der Gegensatz von Propheten und Profanen gänzlich hinwegfallen werde (Joel 3) und der lebendige messianische Tempel gebaut werden würde (Sach. 4, 6. Vergl. auch Hos. 6, 3; Jes. 44, 3 und Matth. 3, 11). Und auch Christus selbst redet (Joh. 7, 39; 16, 7) von einer ganz besonderen Sendung seines Geistes, welche nicht eher möglich sei, als bis er zum Vater erhöht sei — offenbar eine andere, als die im alten Bunde und zur Zeit der Niedrigkeit Christi (Joh. 6, 44; Luk. 11, 13) schon vorgekommene metanoetische. Worin besteht nun das eigenthümliche dieser spezifisch neutestamentlichen Geistesausgießung? — Scheinbar nur in einer graduell erhöhten charismatischen Wirksamkeit; denn Matth. 13, 11; Luk. 12, 12 verheißt der Herr, seinen Jüngern seinen Geist zu dem Behufe geben zu wollen, damit sie Zeugniß, Rechenschaft und Vertheidigung ihres Glaubens ablegen könnten, und wie dann am Pfingstfeste Apsche. 2 wirklich jene Ausgießung erfolgt, welche der Apostel für die Erfüllung der joelischen Weissagung erklärt, da ist die erste nächstliegende Erscheinung auch die des Redens fremder Sprachen, also eine charismatische Wirkung (vgl. 1. Cor. 12—14) deren Empfänger dadurch nicht sowohl im eignen innern Leben gefördert, als zur gewaltigen Einwirkung auf Andere und zum Zeugniß nach außen (vergl. 1. Cor. 14, 22) befähigt wurden. Ja so wesentlich charisma-

Digitized by Google

tischer Natur waren jene Gaben, daß späterhin selbst der unbekehrte arge Simon (Apsche 8, 18 f.) dieselben empfängt (denn nicht die Gaben selbst will er den Aposteln für Geld abkaufen, sondern die den Aposteln ausschließlich eigne Kraft, diese Gaben Anderen zu ertheilen; die Gaben selbst hatte er also offenbar bereits empfangen). Auch Paulus kann sich (1. Cor. 13, 1—3) den höchsten Grad charismatischer Begabung ohne Herzensumwandlung denken, und auch heutzutage noch giebt es tönende Schellen, welche **charismata ordinaria** haben, um auf Andere zu wirken, ohne doch selber im lebendigen Glauben zu stehen. In einer Steigerung der charismatischen Geistesthätigkeit scheint also die spezifisch neutestamentliche Ausgießung Apsche 2 bestanden zu haben. — Aber freilich scheint dies nur so, wenn man bei den ersten und oberflächlichsten Erscheinungen stehen bleibt. Andere Wirkungen jener Geistesausgießung werden uns Apsche. 2, 41—47 erzählt, Wirkungen von offenbar metanoetischer Art. Die auffallendste Wirkung ist aber doch sicherlich die an den Personen der Apostel selbst sich zeigende. Diese sind ihrem ganzen Seyn und Wesen nach umgewandelt, aus schüchternen Lämmern in todesmuthige Löwen, aus Irrenden, Strauchelnden in Männer voll Weisheit, aus Selbsüchtigen Eifersüchtigen (Luk. 22, 24; Matth. 20, 20) in hingebende Lämmer, die nur ihres Herrn Ehre suchten. Es ist dies eine Art von charismatischer Ausrüstung, welche ohne eine enge damit verwachsene metanoetische Umwandlung gar nicht denkbar ist; wiederum aber geht diese metanoetische Umwandlung, schon in ihrer Plötzlichkeit, hoch über eine bloß subjektive und noetische Umstimmung und Heiligung creatürlicher Kräfte hinaus, und es zeigt sich zu deutlich, daß die Kraft des verklärten Herrn Jesu Christi selber es ist, welche von jenem Momente an in vollen Strömen in die Apostel sich ergoß. Der Anfang der anagennetischen Geistesthätigkeit war es also, der jenes Pfingstfest charakterisirte, und der seitdem die charismatische und die metanoetische Wirksamkeit auf einer tieferen und realeren Basis miteinander verknüpft. Die Apostel sind umgewandelt worden ihr Substanz nach (und heute noch

Digitized by Google

zeigt sich hier und da die durch die objektive Wiedergeburt erfolgende Substanz-Umwandlung in annähernd sichtbarer Weise; es sind nicht bloß neue Qualitäten und Ansichten und Verhaltungsweisen — es ist ein neuer Mensch entstanden; die Persönlichkeit ist in ihrer innersten mystischen Tiefe umgeschaffen und von Kräften der verklärten Menschheit Christi durchdrungen). Die Apostel sind getauft worden und zwar mit Feuer, wie der Täufer es verheißen hatte. In dem Hinzukommen der anagennetischen Wirksamkeit zur metanoetischen und charismatischen liegt also die Eigenthümlichkeit der Apsche. 2 beginnenden neutestamentlichen Geistesausgießung. Der h. Geist fängt an, spezifisch als der Geist Christi zu wirken; nicht mehr bloß als der Geist des Vaters, der zum Sohne zieht oder allgewaltig den widerstrebenden Thon zum Gefäß des göttlichen Wirkens knetet. Und eine solche wiedergebärende Thätigkeit des h. Geistes hat ja Christus selbst als eine noch künftige verheißen, wenn er die objektive substantielle Wiedergeburt und zwar als eine Geburt aus dem Geist (Joh. 3, 5; 6, 63) verheißen und seinen Tod als Vorbedingung derselben genannt hat.

Anm. Im neuen Bunde ist es daher Anomalie und als solche verpönt (Apsche 8, 21; 1. Cor. 13, 1—3), daß charismatische Begabung abgelöst von dem Erfolge der metanoetischen Geisteswirkung stattfinde. Die Wiedergeburt soll das substantielle verknüpfende Band zwischen der charismatischen Begabung und Wirkung auf Andere, und der eigenen subjektiven Bekehrung sein.

## §. 462.

### Verknüpfung der anagennetischen Wirkung mit der historisch sichtbaren Gemeinschaft in Stiftung der Sacramente.

Dadurch, daß die anagennetische Wirkung des heil. Geistes, d. h. aber die Wirkung des verklärten Menschensohnes selber durch seinen Geist, zu der metanoetischen und charismatischen hinzugekommen ist — dadurch allein ist

Digitized by Google

die Entstehung einer solchen historischen Gemeinschaft ermöglicht worden, deren Postulat sich uns §. 459 ergeben hat, d. h. einer Kirche. Denn nun sind die subjektive eigene Bekehrung und die historisch-objektive bekehrende Einwirkung auf Andere fixirt und fest aneinander gebunden durch das Hinzutreten der mystischen substantiellen göttlich-subjektiven und göttlich-objektiven Selbstmittheilung Christi in der Wiedergeburt. a) Nun ist die Vollendung der Thaten Gottes, die Umwandlung der protoadamischen Menschheit in eine deuteroadamische, nicht den Menschen, auch nicht den vom h. Geist beseelten und begabten Menschen, als einer Vielheit überlassen, sondern der Herr selber als das Haupt wirkt nun organisch, indem er sich seinen makrokosmischen Organismus gründet und baut und beseelt und wachsen macht. Andererseits aber übt Christus diese seine anagennetische Wirksamkeit auch nicht auf eine schlechterdings verborgen bleibende Weise, sodaß, wenn in einem Menschen die subjektive Bekehrung zu Stande gekommen ist, die darauffolgende objektive Wiedergeburt nun, ohne daß dieser Mensch selber etwas davon erführe und eine Gewißheit darüber bekäme, irgendwann an einem schlechthin unbekannt und unerforschlich bleibenden Zeitpunkte nachfolgte; sondern Christus hat seine mystisch-anagennetische (an sich allerdings nicht empfindbare, nur an den Folgen spürbare) Wirksamkeit, gebunden an äußere, äußerlich wahrnehmbare, sichtbare Handlungen, also daß diese Handlungen zugleich die äußere Grenze und Markscheide der christlichen Kirche nach außen bilden, und zugleich das innerste (selbst für die Empfindung kein Objekt mehr bildende) Mysterium der substantiellen centralen organischen Vereinigung Christi mit den Seinen involviren. Wie Er a) das metanoetische Wirken an das charismatische gebunden hat durch das anagennetische, so hat er b) dies wiederum an die äußere sichtbare Gemeinschaft gebunden durch die Stiftung der h. Sacramente, und erst durch diese Verknüpfung der unsichtbaren Wirksamkeit Christi mit der historisch-sichtbaren Thätigkeit der die Kirche ausmachenden Menschen — erst durch dies Hinzukommen der Sacramente zu dem Gnadenmittel des

Digitized by Google

Wortes — wird jene Gemeinschaft zur κοινωνία κυριακή, zur Kirche. — Daß Christus seine anagennetische Wirksamkeit an sichtbare Handlungen gebunden hat, ist so leicht nachzuweisen, daß wir, obwohl wir hier auf das Detail der Lehre von den h. Sacramenten noch nicht einzugehen haben, doch ohne große Umschweife uns von der Richtigkeit jenes Satzes überzeugen können. Die Taufe Johannis war eine Taufe der subjektiven μετάνοια; wer sich von ihm unter das Wasser taufen (d. h. vertiefen, tauchen) ließ, der bekannte: „Ich, „wie ich bin, bin ganz und gar werth, unterzugehen und er„säuft zu werden; ich, wie ich bin, hätte nöthig, als ein ganz „und gar neuer Mensch aus der Fluth hervorzugehen." Aber bei diesem subjektiven Bekenntniß hatte es sein Bewenden; objektiv war nichts da, als eben das Wasser und — die Hoffnung auf den, der mit mehr als Wasser taufen würde. Christus tauft mit Wasser und Geist, ja mit Feuer und Geist; (Matth. 3, 11; Mk. 1, 8; Luk. 3, 16; vergl. Apsche. 1, 5; 10, 45 und 47; 11, 16—17) dem subjektiven Bekenntniß entspricht die objektive Hülfe. Wie du untergetaucht wirst (auf die Sitte der Kindertaufe haben wir hier noch keine Rücksicht zu nehmen) und somit bekennst: „Ich bin des Todes „werth," so antwortet dir Christus thatsächlich: „Jawohl, du „bist somit versenkt und begraben in meinen Tod, den ich für dich gelitten." (Der Tod und die Auferstehung Christi war ja für ihn selbst eine Taufe Luk. 12, 50; Mark. 10, 38, ja die Taufe, zu welcher die Taufe durch Johannes sich als bloßes Vorbild verhielt. Vgl. Höfling, das Sacrament der Taufe §. 14). Wie du bekennst: „Ich sollte als ein ganz und „gar neuer Mensch aus der Fluth emportauchen," so antwortet dir der Herr thatsächlich: „Jawohl, du bist jetzt ein neuer „Mensch; eben jetzt in diesem Augenblicke habe ich die Wieder„geburt an dir vollzogen, mich und mein Leben substantiell „dir eingepflanzt, und so dein Centrum wiedergeboren." (Vgl. Röm. 6, 1 ff.). Und darum kann aus der h. Taufe Tit. 3, 5; 1. Cor. 12, 13 die Verpflichtung zu einem neuen Wandel, zu einer παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις, abgeleitet werden, weil der Mensch in ihr die substantielle basische Kraft

Digitized by Google

zur Heiligung und Erneuerung empfangen hat. Und darum kann der Apostel Eph. 5, 26 schreiben, daß Christus sich seine Kirche geheiligt (sie aus der profanen Welt entnommen und zur neutestamentlichen deuteroadamitischen Gemeinde Gottes gemacht) habe, indem er sie reinigte durch das λοῦτρον ὕδατος ἐν ῥήματι, durch dasjenige Wasserbad, welches nicht ein äußerlich körperliches allein, sondern ein im Einsetzungsworte Christi seine Kraft habendes ist. Darum endlich kann derselbe Apostel Gal. 3, 27 schreiben: Soviele ihr getauft seid, habt ihr Christum angezogen. — Ebenso klar ist, daß es sich im h. Abendmahle um eine Speisung und Nährung und Stärkung des in der Taufe gepflanzten neuen Menschen handelt. Den verweslichen Leib als solchen zu nähren und den Leibeshunger zu stillen, ist sicherlich der Zweck des h. Abendmahles nicht; sondern, den im Centrum des Menschen durch die Wiedergeburt gepflanzten neuen Menschen, dies Saatkorn der Auferstehung, diesen Quell aller noetischen und physischen Heiligung und Verklärung, stark zu machen durch erneute mystische Mittheilung Christi. Der Kelch des Abendmahles ist der neue, im Blute Christi geschlossene Bund (1. Cor. 11, 25; Luk. 22, 20); so ist das Brod der neue, in Jesu gebrochenem, d. h. getödtetem Leibe geschlossene Bund, im Gegensatze zu dem alten, im Tod und Blute des Passahlammes geschlossenen Bund; aber nicht ein todter, nicht ein mechanischer, nicht ein abstrakt juridischer Bund, sondern ein organisch lebendiger; wie das Fleisch des Opferthieres, das zur Sühne geblutet hat, darnach gegessen und assimilirt werden muß von dem zu sühnenden, damit mit der hostia das, was sie geleistet, sein eigen werde, so muß der Herr, welcher sich διὰ πνεύματος αἰωνίου (Hebr. 9, 14) für uns geopfert hat, nun auch — freilich wiederum διὰ πνεύματος, das ist verdollmetschet „geistlich," nicht: geistig, siehe oben §. 446 und 454 — mit uns eins werden; nicht als todte materielle Speise, die von uns assimilirt wird, sondern als lebendige Speise, die uns ihr assimilirt. Daß Christus in dieser Weise lebendiges Lebensbrod zur Speisung des neuen Menschen in uns werden wollte, hat er Joh. 6 vorausgesagt. — Jedenfalls handelt es sich also in den beiden Sacramenten nicht um

Digitized by Google

etwas bloß sujektives; sie sollen nicht etwa bloß uns zu irgendwelcher Thätigkeit der Buße und des Glaubens sollicitiren, sondern unter der Bedingung, daß die μετάνοια in uns vorhanden sei (ohne welche ja Wiedergeburt und unio mystica nach §. 444 und §. 459 c. nicht eintreten können), sind mit den sichtbaren Handlungen unsichtbare Mittheilungsakte Christi verknüpft.

Anm. 1. Das Untertauchen in der h. Taufe wird häufig als ein Symbol der bloßen Reinigung — gleichsam als eine recht gründliche Abwaschung — aufgefaßt. Das mag bequem sein, um das Surrogat, die aspersio damit zu rechtfertigen; ist aber verkehrt. Die symbolische Bedeutung des Taufens (Tauchens) liegt im Untergehen des Menschen und neuen Hervorgehen, wie schon Luther so richtig und treffend erklärt hat: „daß der alte Adam ersäufet werde, und „wiederum hervorgehe ein neuer Mensch." Als Symbol der Reinigung hatten die Israeliten die Lustrationen. Joh. d. T. (oder wer — vielleicht — vor ihm die Proselytentaufe eingeführt hat) muß doch wohl einen Grund gehabt haben, warum ihm die Waschung nicht genügte! Es sollte eben (bei Joh. wie bei der Proselytentaufe) symbolisirt werden, daß der Täufling ein ganz neuer Mensch werden müsse. — Darum nennt auch Christus sein eigenes Begrabenwerden in den Tod und Auferstehen eine Taufe (Luk. 12 50; Mark. 10, 38). Auch Petrus weiß es nicht anders, wenn er (1. Petr. 3, 2) die Ersäufung der vornoachischen Menschheit durch die Sündfluth und das Hervorgehen eines neuen Geschlechtes aus derselben ein Vorbild der Taufe nennt. Oder sollten jene Ertrunkenen vielleicht bloß „abgewaschen" werden? (wie es in der brahmin. Fluthsage heißt: „die Zeit der Abwaschung alles Fleisches stehe bevor"!) Auch Paulus (1. Cor. 10, 2) muß an etwas anderes als an eine „Abwaschung" gedacht haben, wenn er den Auszug aus Aegypten, wo Pharao ersäuft ward, Israel aber als ein junges Kind unter den Völkern aus dem Mutterleibe der Pein herausgeboren ward, eine Taufe nennt. Oder war jene Feuerwolke vielleicht da, um die Israeliten von Zeit zu Zeit durch einen Regenguß zu waschen?!

Anm. 2. Die Apostel wurden nicht mit Wasser durch Menschen, sondern mit Feuer (Apsche. 2, 3 vgl. 11, 16—17) ganz unmittelbar durch den Herrn selber getauft, auf außerordentliche Weise. Daran schloß sich aber sofort (2, 41) die Handhabung der gewöhnlichen Taufe mit Wasser und Geist.

Digitized by Google

Anm. 3. Ueber den Irrthum der meisten reformirten Dogmatiker, welche die Johannistaufe mit der christlichen Taufe identificiren, werden wir später §. 527 zu reden Anlaß haben.

## §. 463.

### Stiftung der Kirche durch Christum.

Dadurch, daß Christus Matth. 28, 19; Mark. 16, 15 die h. Taufe und Matth. 26, 26 ff. u. par. das h. Abendmahl eingesetzt hat, hat er die christliche Kirche gestiftet. Mehr bedurfte es nicht; er hätte nie auch nur das Wort ἐκκλησία auszusprechen gebraucht, so würde die bloße Einsetzung beider Sacramente genügt haben. Denn nunmehr war es ja nicht mehr menschlichem Belieben überlassen, ob eine historische organisirte Gemeinschaft gebildet werden sollte von Solchen, welche, selber bekehrt, nun Andere durch die Verkündigung des Evangeliums zur Bekehrung bringen wollten. Sondern nun trat zwischen das eigene Bekehrtwerden und zwischen das Bekehrenwollen Anderer mitten hinein jene objektive That Christi, die Wiedergeburt derer, die sich selber hatten bekehren lassen. Und diese selbe That Christi ward gebunden an eine sichtbare Handlung, welche zugleich die sichtbare äußere Grenze zwischen dem Volke der Bekenner Christi und der draußenstehenden Welt bildete. Diese selben Sacramente wiesen aber zugleich auf die beiden anderen Thätigkeiten des h. Geistes hin, welche mit der anagennetischen zusammen in der Kirche wirken sollten, auf die metanoetische und charismatische. Denn die erste Ausübung der Taufthätigkeit setzt bereits Männer voraus, welche ihrerseits schon getauft sind (vgl. §. 462 Anm. 2), schon innerhalb der Kirche stehen und im Namen der Kirche und im Amtsauftrage Christi ad extra wirken, mithin dazu den Amtsgeist und die charismatische Begabung empfangen haben. Wiederum aber setzt die Feier des h. Abendmahles eine Gemeinde von Solchen voraus, welche getauft sind, und in welchen die metanoetische Geisteswirkung nicht aufgehört hat, da ja eine Abendmahlsfeier ohne die Gesinnung der μετάνοια eine unwürdige ist, und nur als Abnormität und idee-

Digitized by Google

widrige Ausnahme betrachtet werden darf. Die Taufe weist also auf ein Amt, das h. Abendmahl auf eine Gemeinde. Zur Taufe ist eine Gemeinde nicht wesentlich nöthig; ein einziger verordneter Diener der Kirche und ein einziger Täufling reichen hin zu einem Taufakte (Apsche 8, 38). Zur Feier des h. Abendmahles ist aber eine Gemeinde wesentlich nöthig (vgl. 1. Cor. 10, 17) und auch die Krankencommunion ist nach urchristlicher Sitte so anzuschauen, daß von der feiernden Gemeinde aus den kranken Gliedern, die nicht kommen können, das Sacrament in ihr Haus gebracht wird, damit sie es, obwohl abwesend, dennoch mit der Gemeinde feiern. (Calvin an Olev. 1563, siehe in meinem Dogm. v. heil. Abendm. II, S. 601 f.).

## §. 464.

### Gründung der Kirche durch den h. Geist.

Da die Vollziehung der h. Taufe nicht möglich ist, ohne ein charismatisch hiezu ausgerüstetes Amt, ohne Taufe wiederum aber keine communicirende Gemeinde entstehen konnte, so war eine Vollziehung der vom Herrn gestifteten Sacramente und folglich die wirkliche Gründung der von ihm gestifteten Kirche nicht möglich, bevor zur Stiftung durch Christum alsdann beim Pfingstfeste Apsche 2 die Ausgießung des h. Geistes hinzukam. Hier nämlich taufte Christus selbst seine Jünger — nicht mit Wasser und Geist, sondern mit Feuer und Geist —; sie wurden wiedergeboren und zugleich auch charismatisch ausgerüstet zu Aposteln, um Anderen die Gnadenmittel spenden zu können, Anderen durch das Gnadenmittel des Wortes (Gesetzes und Evangeliums) die Bekehrung (Buße und Glauben) und durch das Gnadenmittel der beiden Sacramente die Wiedergeburt und Speisung des neuen Menschen möglich zu machen.

Anm. Bei den Charismen der apostolischen Zeit sind natürlich zu unterscheiden: a) die charismata ordinaria, welche unter allen Umständen nothwendig sind für ein Werkzeug der Bekehrung und Erneuerung Anderer, z. B. die Charismen der διδασκαλία und κυβερ-

Digitized by Google

νήσεις — welche denn auch fort und fort ausgetheilt werden, und deren Austheilung durch keinerlei Verheißung an ein Amt, oder eine Succession oder Ordination gebunden ist, also daß nicht der Satz gilt: „Wer nach menschlich-historischer Ordnung (oder Unordnung) ein Amt oder einen ordo in der Kirche erhalten hat, dem giebt Gott sofort auch die Charismen dazu," sondern daß umgekehrt die Pflicht der jeweiligen Inhaber des Kirchenregimentes es ist, Ordination und Amt nur Solchen zu geben, welche zuvor bereits vom h. Geiste die nöthigen Charismen empfangen haben. Vgl. die Wahl des Mathias Apsche 1, 21 f.; die Bestellung der Diakonen Apsche 6, 3; die Vorschriften über die Erfordernisse eines Aeltesten 1. Tim. 3, 1 ff. — β) Die charismata extraordinaria, welche nur zur ersten Gründung und Befestigung der Kirche nothwendig waren, daher sie in der apost. Zeit zwar von allen Christen empfangen (Apsche 2, 1—3 vgl. mit 1, 15; ferner 4, 31; 10, 44) aber nur von den Aposteln ausgetheilt werden konnten (Apsche. 8, 14—17 vgl. mit V. 19); daher denn ganz naturgemäß und dem göttlichen Plane gemäß (und nicht, wie die Irvinglaner träumen, in Folge eines zweiten Sündenfalles) jene außerordentlichen Charismen (ἰαμάτων, ἐνεργημάτων, γλωσσολαλίας προφητείας etc.) in der nächsten Generation nach den Aposteln allmählich ausstarben.

## §. 465.

### Wesen der christlichen Kirche.

Wie in der apostolischen Zeit eine Wechselwirkung stattfand — von der Wiedergeburt zur charismatischen Ausrüstung bei den Einen (den Aposteln), und hiedurch dann von der Bekehrung zur Wiedergeburt bei den Andern (den durch die Apostel bekehrten): so hat sich von da an diese Wechselwirkung in kettenförmiger Form immer und immer wieder fortgesetzt. Wie die Flamme einer angezündeten Kerze beides zugleich ist, das Resultat einer geschehenen, und die Ursache einer weiteren Verbrennung — ein Feuer, das angezündet worden, und ein Feuer, das die nächst tiefer liegenden Theile der Kerze weiter anzündet — so ist die Eine und selbige christliche Kirche beides, a) eine Gemeinde, welche durch ein vor ihr vorhandenes (charismatisch begabtes) Amt zur Bekehrung gebracht worden ist, und b) eine Gemeinde, aus deren Gliedern immer wieder neue Spender der Gnadenmittel durch den h. Geist herange-



Digitized by Google

bildet und ausgerüstet werden zur Bekehrung Anderer. Es kömmt also a) die Kirche aus dem Glauben (sie ist das Resultat der Bekehrung einer Vielheit von Einzelnen) und b) der Glauben aus der Kirche (sie führt durch Spendung der Gnadenmittel zum Glauben). Sie ist Empfängerin und auch Spenderin der Gnadenmittel (coetus sanctorum und mater fidelium); ihr Leben ist ein polarisches. Ebendeshalb liegt aber ihr Schwerpunkt und Kernpunkt weder auf der einen Seite allein, noch auf der andern Seite allein, sondern in der anagennetischen Wirksamkeit, die der h. Geist in ihr übt, und zwar nach Christi Stiftung in den Sacramenten übt. Diese ist das bindende Glied in jener Kette von polarischen Gliedern.

Bekehrung
Wiedergeb.
Char. Ausrüstung — Bekehrung
Wiedergeburt
Char. Ausrüstung.

Wäre die Wiedergeburt und unio mystica nicht in den Sacramenten an sichtbare, gemeinschaftbildende Akte gebunden, so würde es der Willkühr und dem Belieben der Bekehrten überlassen sein, ob sie zu einer Gemeinschaft sich zusammenthun wollten; möglicherweise könnten sich statt dessen eine Menge unzusammenhängender, independenter Gemeinschaften bilden. Die h. Taufe ist das göttlich-autorisirte Band, das sie zusammenhält. Ohne sie würde es wiederum dem Belieben des einzelnen Bekehrten überlassen bleiben, ob er das Gnadenmittel der Predigt des Evangeliums Anderen, Unbekehrten spenden wolle, und in der Willkühr der durch ihn Bekehrten stünde es dann weiter, ob sie mit der Generation der Bekehrer in eine Gemeinschaft — und in welcherlei Gemeinschaft sie treten wollten. Durch die h. Taufe werden sie Alle, die Bekehrten und die Bekehrer, in Eine Gemeinschaft, in die durch Christum gestiftete, und somit in die Gemeinschaft des Leibes Christi aufgenommen. Wäre die Taufe nicht, so ginge ein von einem mir unbekannten Missionar bekehrter Heide mich nichts an; sähe ich ihn zufällig, so würde ich mich wohl freuen, einen

Digitized by Google

Mitbekenner Christi zu finden. Durch die h. Taufe sind alle getauften Heiden meine Mit-glieder am Leibe Christi, auch wenn ich nie einen derselben von Angesicht schaue. Hier ist ja der Punkt, wo mit der sichtbar-historischen Thätigkeit der die Kirche bildenden Menschen sich aufs engste die unsichtbare Thätigkeit Christi und seines h. Geistes verknüpft. Die historische Gemeinschaft der Getauften spendet die Gnadenmittel; Christus fügt jedem Gnadenmittel eine Wirkung seines h. Geistes bei; nur freilich hängt es dabei von der bußfertig-gläubigen oder unbußfertig-ungläubigen Gesinnung deß, dem das Gnadenmittel gespendet worden, ab, welchen Erfolg jene Wirkung haben werde, ob sie zu einer Gnadenwirkung oder zu einem κρίμα (1. Cor. 11, 29) ausschlagen werde. — Nach diesem allem definiren wir die christliche Kirche als die Gemeinschaft der Gnadenmittel, d. h. näher als die von Christo gestiftete, vom h. Geiste beim Pfingstfest act. 2 gegründete historische sichtbare Gemeinschaft derer, welche auf ihr Bekenntniß der μετάνοια hin das Sacrament der Wiedergeburt und hiemit die Theilnahme an allen Gnadenmitteln empfangen haben, somit unter den Wirkungen dieser Gnadenmittel stehen; welche Gemeinschaft aber hiemit auch den Beruf empfangen hat, Anderen, die noch Kinder der Welt sind, die Gnadenmittel zu spenden und somit die Bekehrung und Wiedergeburt möglich zu machen.

Anm. Daß mit jedem Gnadenmittel ohne weiteres eine Wirkung des h. Geistes verbunden sei, geht schon aus der Analogie von 1. Cor. 11, 29 hervor, aber auch aus der Erfahrung. Ein Mensch — etwa mitten in der Christenheit — hat nie das Wort vom Kreuz gehöret, und war ein Weltkind bona fide. Heute hat er das Evangelium predigen hören; jetzt kann er nicht mehr unbefangen ein Weltkind bleiben; entweder läßt er sich anfassen, und wird, wenn auch vielleicht nur einen kleinen Schritt, gefördert; oder er widersteht, und dann schleicht sich ein Gran positiven Widerwillens gegen das Evangelium bei ihm ein. Wie vollends, wenn ein Erwachsener heuchlerisch die h. Taufe begehrt; wie verwandelt sich der Segen derselben in Fluch, in ein κρίμα, weil er das Bad der Wiedergeburt nicht unterscheidet!



Digitized by Google

## §. 466.

### Verhältniß der Kirche zum Reiche Gottes.

Es versteht sich nun von selbst, daß die Grenzen der Kirche weder auf Seiten des kirchlichen (charismatisch ausgerüsteten) Amtes noch auf Seiten des inwendigen Glaubens (der metanoetischen Seite), sondern nur auf Seiten der sacramental-anagennetischen Thätigkeit des h. Geistes — mithin weder auf Seiten der sichtbaren Organisation, noch auf Seiten der unsichtbaren Glaubensgemeinschaft mit Christo, sondern nur da liegen könne, wo das Sichtbare mit dem Unsichtbaren verknüpft ist. Deutlicher: man darf nicht sagen, wer die und die historische Organisation oder Kirchenverfassung (z. B. die Episcopalverfassung, oder den römischen Stuhl) oder die und die historische Entwicklung des Dogma's nicht anerkenne, stehe außerhalb der christlichen Kirche. Wiederum ist es auch falsch zu sagen: Wer nicht wahrhaft bekehrt sei, stehe außerhalb der christlichen Kirche. Ersteres ist Papismus, Puseyismus, Confessionalismus; letzteres Methodismus, Separatismus. Sondern wer getauft ist nach Christi Einsetzung mit Wasser auf den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes, der gehört zur Kirche. Wer Theil hat an den Gnadenmitteln, der gehört zur Kirche. Die Kirche ruht auf dem Sacrament (spezifisch auf der h. Taufe), denn sie ruht auf der Stiftung Christi. Daher ist denn auch der Begriff der Kirche nicht zu verwechseln mit dem des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist inwendig in uns (Luk. 17, 20 f.), es besteht aus denen, bei welchen der Same der Gnadenmittel auf gutes Land gefallen ist (Matth. 13, 38; vgl. Mark. 12, 34; Luk. 16, 16; 1. Cor. 4, 20; 6, 9 f.; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5). Eben als die Menge der wahrhaft bekehrten ist es denn für jetzt auch unsichtbar für Menschen, ist Gotte allein bekannt (Luk. 17, 20 u. a.) und wird erst künftig bei Christi Wiederkunft sichtbar aufgerichtet werden (Luk. 21, 31; 2. Tim. 4, 1 u. a.). Das Reich Gottes besteht also für jetzt noch nicht in der Form einer sichtbaren historischen concreten Gemeinschaft; es besteht

Digitized by Google

aus der discreten Anzahl derer, welche wirklich Deuteroadamiten geworden sind, und in denen Christus regiert. Wohl mögen einzelne Reichsgenossen, wo sie auf dem Lebenswege miteinander zusammentreffen, und als ächte Glieder Christi einander erkennen, sich in Liebe zusammenschließen in kleineren oder größeren Kreisen oder Vereinen; aber eine alle Reichsgenossen umfassende und alle Heuchler ausschließende Gemeinschaft existirt dermalen noch nicht, und kann noch nicht existiren; können ja doch selbst solche kleine zufällige Vereine sich nie absolut vor dem Eindringen von Heuchlern wahren! Um so weniger aber existirt das Reich Gottes dermalen als sichtbare Gemeinschaft, als ja zu ihm nicht bloß die wahrhaft Bekehrten auf Erden, sondern (Mark. 9, 47; 10, 15 und 23; Apsche. 14, 22, vgl. Luk. 23, 42) auch die vollendeten Entschlafenen gerechnet werden. Zur Kirche dagegen gehören auch Kranke, Schwache, ja Heuchler (1. Cor. 11, 30; 5, 1 ff.; Apsche. 5, 1 ff. u. a.; Offenb. 2, 20). Denn die Kirche ist eine *historische sichtbare Gemeinschaft*; freilich nicht in dem Sinne, daß sie ein sichtbares Oberhaupt oder eine Einheit sichtbarer Verfassung hätte (im Gegensatze zu *dieser* Art von Sichtbarkeit haben die Reformatoren die Kirche freilich mit Recht unsichtbar genannt), wohl aber in dem Sinne, daß man nicht durch einen unsichtbaren inwendigen Vorgang (wie die Sektirer wollen), sondern *durch den Empfang der h. Taufe*, welche bekanntlich eine sichtbare Handlung ist, zu einem Gliede der Einen, von Jesu Christo gestifteten Kirche wird. — Die Welt ist die protoadamitische Menschheit; das Reich Gottes ist die vollendete deuteroadamitische Menschheit; die Kirche ist die *historisch sichtbare Gemeinschaft*, in welcher der *Uebergang* aus der protoadamitischen in die deuteroadamitische Menschheit vor sich geht. Das Reich Gottes ist das Reich der *Gnadenerfolge*; die Kirche ist die Sphäre der *Gnadenmittel* und ihrer (wie wir wissen: bedingten) Wirkungen. Die Kirche ist die *Sphäre* der Wirksamkeit des h. Geistes als des Vollenders, das Reich Gottes ist das *fertige Resultat* derselben. Das Reich Gottes besteht aus Bekehrten, Wiedergeborenen, Vollendeten;

Digitized by Google

die Kirche aus lauter Menschen, in denen einerseits noch eine Hoffnung ist, daß sie noch bekehrt werden können, andererseits noch ein Bedürfniß ist, gefördert und vollendet zu werden.

Anm. 1. Hienach wird man sich wohl in Acht zu nehmen haben, dasjenige, was der Herr in seinen Gleichnissen über das Reich Gottes sagt, nicht unbesehens auf die Kirche zu übertragen. — Das Gleichniß vom viererlei Samen (Matth. 13, 1—23) bezieht sich gar nicht auf die Kirche, sondern auf die Art, wie die einzelnen Protosadamiten die Predigt vom Reiche Gottes (V. 19) aufnehmen. — Das Gleichniß vom Unkraut (Matth. 13, 24 ff.) bedarf einer genaueren Betrachtung. Dem ersten Anschein nach bedeutet der Acker, auf welchem mitten unter dem Waizen auch Unkraut steht, die Welt (V. 38). So könnte jemand folgern, nur in der Welt, nicht in der Kirche dürfte Unkraut geduldet werden; die Kirche müsse eben der reine Waizen sein. Das kann aber des Herrn Meinung unmöglich gewesen sein! Daß es in der Welt neben der Kirche auch noch Heiden und Juden geben werde, und zwar ohne geographische Grenzen — diesen trivialen Gedanken hat er sicherlich nicht im Sinne gehabt! Nennt er doch denselben Acker, den er V. 38 als die Welt auslegt, V. 24 das Reich der Himmel. Ueberhaupt kann gefragt werden, ob V. 38 „Welt" den Gegensatz bilde gegen die „Kirche," von der doch gar nicht die Rede war, und nicht vielmehr gegen die nationalen alttest. Schranken Israels? — Der Acker, auf welchen der Same gestreut wird, der Boden, das Ackerland, ist die ganze Welt; d. h. aller Welt wird das Evangelium verkündigt. In Folge dessen gehen Waizenhalme auf — offenbar diejenigen, welche sich zu Christo bekehren (Menschen, die dem Himmelssamen entkeimt, von oben geboren sind). Das Unkraut sind nicht die natürlichen Menschen als solche, sondern „die Kinder der Bosheit" die positiven Feinde des Evangeliums. Wenn es nun heißt, daß das Unkraut bunt unter den Waizen gemengt sei, so will Christus damit sicherlich nicht bloß dies sagen, daß Beide durch keine geographischen Grenzen geschieden sein würden, sondern allgemein dies: daß es zu einer Sichtung der Frommen und Gottlosen vor seiner Wiederkunft überhaupt nicht kommen solle. Daraus folgt dann mittelbar: daß auch die (sichtbare) Grenze zwischen Kirche und Welt, Getauften und Ungetauften, keine Grenze zwischen den Wahrhaftbekehrten und den Positivgottlosen bilden werde, folglich, daß auch in der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche beiderlei Leute beisammen sein würden. (Richtig daher Conf. Helv. post. cp. 17: Ecclesia comparatur

agro, in quo inveniuntur et zizania et triticum. Ebenso Buk. 41, 25; Piktet 13, 1, 6, Burm. u. v. a.). Wir haben also hier dieselbe Voraussagung, wie 2. Thess. 2, 4; Offenb. 13, 11 ff., daß die Spitze des Widerchristenthums nicht außer- sondern innerhalb der Kirche sich entwickeln werde. — Aber mehr als eine solche Voraussagung enthält das Gleichniß nicht. Ethische Vorschriften für Menschen sind nicht darin enthalten. Nur, daß die Engel (diese sind die Schnitter V. 39) ihre richterliche Thätigkeit der Ausrottung des Unkrauts auf Befehl des Herrn bis zu dessen Wiederkunft versparen sollen, wird den leidenden Gläubigen zum Troste gesagt. Nur mittelbar wiederum folgt daraus, daß menschliche Gewalten noch weniger als die Engel eine Erlaubniß haben, vernichtendes Gericht zu üben gegen die Kinder der Bosheit. Damit wird also die Berechtigung der Inquisition bei der Wurzel abgeschnitten; nimmermehr aber die der Kirchenzucht, welche ja nicht dem Gerichte Christi vorgreifen, auch nicht über wahre Bekehrung oder Heuchelei urtheilen, sondern nur die Gemeinde Christi nach Vorschrift des göttlichen Wortes (Matth. 18, 15—17; 1. Cor. 5, 3 ff.; 2. Thess. 3, 14) von groben Aergernissen rein halten will. — So liegt also nur das Negative in dem Gleichniß, daß keinerlei sichtbare Gemeinschaft, folglich auch die Kirche nicht, sich mit dem Reiche Gottes decke. Der wesentlich gleiche Gedanke kehrt wieder in den Gleichnissen vom Netz (V. 47 ff.), vom Senfkorn (V. 31 f.) und vom Sauerteig (V. 33), nur daß in den beiden letzteren theils auf die Herrlichkeit des Erfolges, theils auf die Art und Weise der Durchdringung der Welt mit dem Reiche Gottes besondere Rücksicht genommen wird. Die Welt, soweit sie sauertaigartig vom Reiche Gottes durchdrungen und in Gährung gesetzt ist, ist die Kirche. Das Netz, in welchem neben den guten auch faule Fische eingefangen sind, ist ebenfalls die Kirche. Der Sauertaig ist das Reich Gottes. — Andere Gleichnisse, welche mit den Worten: „das Himmelreich" beginnen (wie Matth. 18, 43 ff.) handeln nur von der inneren Stellung des Individuums zum Heile.

## §. 467.

### Der Name: ἐκκλησία.

Auch dem Namen nach unterscheidet die h. Schrift die Kirche von der βασίλεια τοῦ θεοῦ, indem sie die erstere mit dem besonderen Namen ἐκκλησία bezeichnet. Dies Wort

Digitized by Google

kommt jedoch in zwei verſchiedenen Bedeutungen vor, welche wohl müſſen unterſchieden werden, wenn nicht Verwirrung entſtehen ſoll. Etymologiſch betrachtet, kommt ἐκκλησία von ἐκκλητός, bezeichnet die durch den Herold aus ihren Häuſern hervorgerufenen Bürger, daher eine (momentane concrete) Gemeinde-Verſammlung, dann auch die Gemeindeverſammlung als ſtehendes perpetuirliches Glied im Staatskörper. In dieſem urſprünglichſten, profanen Sinne findet ſich ἐκκλησία Apſche 19, 39. — Dieſe Bedeutung wird nun übertragen auf die einzelnen gottesdienſtlichen oder zu ſonſtigen kirchlichen Zwecken geſchehenden Verſammlungen der Chriſten, ſodaß ἐκκλησία eine locale einzelne Chriſtengemeinde bezeichnet (Apſche 8, 1; Röm. 16, 1 und 4 und 5; 1. Cor. 11, 16; 16, 19; Kol. 4, 15; Gal. 1, 22 u. v. a.). In allen dieſen Fällen haben wir ἐκκλησία mit „Gemeinde“ (troupeau, gemeente) zu überſetzen. Später hat ſich daraus der erweiterte Sprachgebrauch gebildet, daß man einen Complex mehrerer oder vieler durch geographiſch-politiſche Confinationen verbundener Gemeinden als eine ἐκκλησία bezeichnete, z. B. von einer „Kirche Kleinaſiens,“ „Kirche Afrika's“ redete (d. h. von einer Landes- oder Geſammtgemeinde“). — Gänzlich verſchieden von dieſer erſten Hauptbedeutung des Wortes ἐκκλησία iſt die zweite, welche ſich nicht aus der griechiſchen Etymologie, noch aus dem griechiſchen Sprachgebrauch, ſondern aus dem altteſtamentlichen Worte קָהָל erklärt, das in den LXX durch ἐκκλησία wiedergegeben wurde, und deſſen Begriff ſomit auf ἐκκλησία vererbte. קהל heißt etymologiſch zwar auch nur coetus, hat aber im alt. Teſt. eine ganz andere Bedeutung angenommen, als das urſprünglich und etymologiſch gleichbedeutende ἐκκλησία im griechiſchen. Nämlich ſogleich vom Auszug aus Aegypten an wird קהל ſtehend (Ex. 12, 3 und 19; 16, 2, u. ſ. w. u. ſ. w.) zur Bezeichnung der Volksgemeinde Iſrael gebraucht, ſomit zur Bezeichnung des ganzen Volkes, nicht einer einzelnen bürgerlichen Localgemeinde im Volk, ſondern des Volkes als der durch Beſchneidung und Paſſah dem Herrn geheiligten theokratiſchen Gemeinde. Dieſer Begriff ging auf das Wort ἐκκλησία

Digitized by Google

über, und wenn nun im neuen Testamente der Ausdruck ἐκκλησία in diesem Sinn auf die Gesammtheit aller durch Taufe und Abendmahl mit Christo und unter einander verbundenen Christen, auf die Eine, umfassende Gemeinschaft der Bekenner Christi, angewendet wird (Matth. 16, 18; Apsche 9, 31; Röm. 16, 23; 1. Cor. 12, 28; Eph. 1, 22; 3, 10; Phil. 3, 6 u. a.), so haben wir ἐκκλησία mit „Kirche" (église, kerk) zu übersetzen, und es wird damit die Menge sämmtlicher Getauften als das neutestamentliche Bundesvolk Gottes bezeichnet, welches aber darum noch nicht mit dem Reiche Gottes identisch ist; denn die Weissagungen von der Aufrichtung des letzteren sind noch unerfüllt, und der neutestamentliche Kahal Gottes ist nur Mittel, um die protoadamitische Menschheit in eine deuteroadamitische, d. h. eben in das Reich Gottes, umzuwandeln. Und so wird die Kirche erst, wenn sie (bei Christi Wiederkunft) an dem Punkte ihrer Vollendung angekommen sein wird, zum Reiche Gottes werden; ebendamit wird sie aber aufhören Kirche im strengsten Sinne zu sein; als Kirche ist sie zugleich zweierlei: a) Menge der Wiedergeborenen und b) das Mittel zur Bekehrung der Nicht-Wiedergeborenen und zur Ueberwindung des alten Adam in den Wiedergeborenen, Sammlung und Sammlerin; dereinst wird sie bloß ersteres sein, da es des letzteren alsdann nicht mehr bedarf.

Anm. Gerade das macht das innerste Wesen der Kirche aus, daß sie als die eine und selbige Gemeinschaft Beides ist: „Sammlung der Gläubigen" und „Sammlerin für den Glauben" (Höfling Grundsätze evang. lutherischer Kirchenverfassung, 2te Aufl. §. 7). Und eben darum ist es nicht statthaft, den coetus sanctorum als „unsichtbare Kirche" von der mater fidelium als „sichtbarer Kirche" zu unterscheiden. Wenn man unter dem coetus sanctorum freilich die Menge der wahrhaft Bekehrten versteht, so hat es seine Richtigkeit, daß der Sammlung der Gläubigen in diesem Sinne immer „das Merkmal der Unsichtbarkeit adhärirt," denn das ist wahr, „daß es „kein äußerlich constituirtes kirchliches Gemeinwesen giebt, das sich „rühmen könnte, nur Gläubige und alle wahrhaft Gläubigen zu „umfassen;" Höf. §. 8: aber eben deshalb bildet diese discrete

Größe auch keinen קהל, keine ἐκκλησία! Andererseits hat die Kirche als mater fidelium keineswegs bloß die allgemeine „Nothwendigkeit, sich in bestimmter Weise äußerlich zu verfassen" und sich in verschiedenen sichtbaren Gemeinschaften (Confessionen) zu verwirklichen; also daß irgend eine dieser Gemeinschaften „gar wohl vor „anderen auf das Prädicat der wahren Kirche Anspruch machen „kann," wenn nämlich „das Bekenntniß dieser Gemeinschaft als solcher" das reine ist (ebendas. §. 8). Sondern Christus hat eine sehr bestimmte Art der Verſichtbarlichung ſelber eingeſetzt, nämlich die heilige Taufe, und so ist es nicht der „unsichtbaren Kirche" überlassen, wie und wievielfach sie sich in einer Vielheit sichtbarer Gemeinschaften „verwirklichen" wolle; sondern es ist Eine einzige sichtbare Gemeinschaft, die der Getauften (und die Taufe ist doch wohl ein sichtbarer Akt!), von Christo constituirt, und diese Gemeinschaft ist die Kirche, die Eine, wahre, überhaupt mögliche; und innerhalb dieser Kirche können sich durch reinere oder unreinere Entwicklung des Dogma's nicht „Kirchen" bilden (am wenigsten so, daß eine derselben auf das Prädicat „der Kirche" Anspruch hätte), sondern nur und lediglich „Confessionen." Die Kirche ruht nicht auf der Lehre vom Sacrament, sondern auf dem Sacrament. Die Eine sichtbare, d. h. sichtbar abgegrenzte Gemeinschaft aller mit Wasser auf den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes Getauften, sie ist beides zugleich a) coetus sanctorum, d. h. nicht aus lauter Wiedergeborenen bestehend, wohl aber alle Wiedergeborenen umfassend (da es wiedergeborene Juden oder Türken ꝛc. nicht giebt) und b) mater fidelium, da sie fortwährend neue Glieder unter die Wirkung der Gnadenmittel stellt.

## §. 468.

### Die ganze und die momentane Kirche.

So kann die Kirche in zwiefacher Weiſe betrachtet werden; entweder in ihrem geſammten Verlaufe von ihrer Gründung Apsche. 2 an bis zu ihrer Vollendung bei Christi Wiederkunft; oder in ihrer jeweiligen jedesmaligen Beſchaffenheit; also entweder als Kegel, der bei einem Punkte anhebt und sich wachsend verbreitet, bis er mit einer letzten Kreisfläche abschließt, oder als irgend einer der beliebigen Kreisdurchschnitte dieses Kegels. Die h. Schrift ſelbſt betrachtet die Kirche Jesu Christi in dieſer doppelten Weiſe; bald wie

Digitized by Google

sie in dem und dem Zeitpunkt wirklich besteht mit ihren noch unüberwundenen Schäden und Mängeln, und mit all dem Unreinen, was durch menschliche Schuld in ihr ist, bald wie sie sich darstellt in ihrer Ganzheit, einschließlich ihrer letzten Vollendung sowie ihrer göttlichen Stiftung und Gründung. Dort wird sie betrachtet, sofern sie durch eine Thätigkeit der Menschen, die in ihr die Gnadenmittel verwalten, sich fustentirt; hier, sofern der Herr durch Seinen Geist in ihr und ihren Gnadenmitteln Seine Thätigkeit übt. Zu den ersteren Stellen rechnen wir Apsche. 2, 41 ff.; 4, 32 ff., wo die Kirche als in Folge menschlicher Willensentschließung (οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον) und menschlicher Gnadenmittelspendung (ἐβαπτίσθησαν) zu Stande gekommen erscheint. Ferner Apsche. 5; 1. Cor. 5, 1 ff.; Offenb. 2, 18 ff.; 3, 1 ff. und alle Stellen, wo faktische ungehörige Zustände in der christlichen Kirche erwähnt oder geweissagt werden (womit als Analogon aus dem alten Bunde die Stelle Ezech. 23 sich vergleichen ließe). Zu der zweiten Klasse von Stellen gehören die Bezeichnungen der Kirche als des Leibes Christi, des Hauses Gottes, der Braut Christi. Der Leib Christi wird sie genannt (Röm. 12; 1. Cor. 12; Eph. 4, 12 ff.) und ist sie, weil, wie die Seele sich den anorganischen Stoff assimilirt und ihn zum Leibe organisirt, also der erhöhte Christus Protoadamiten (Monaden) durch die bekehrende und dann durch die wiedergebärende Thätigkeit des h. Geistes sich assimilirt und zu Deuteroadamiten (Gliedern an seinem makrokosmischen Leibe) macht (vgl. Eph. 5, 23); ferner, weil die Kirche von ihm regiert und durchwaltet und belebt wird, wie der Leib vom Haupte (Eph. 1, 22; Kol. 1, 18), und von ihm zum Wachsthum (Eph. 4, 12 ff.) und zur Reife des Mannesalter (Kol. 2, 19, vgl. Eph. 4, 18) gebracht wird. Das Haus Gottes, d. i. der Tempel, wird sie genannt, einerseits (Eph. 2, 20) weil sie als ein lebendiger Bau auf Christum den Eckstein erbaut ist, andererseits (Hebr. 3, 2 ff.; 10, 21 vgl. mit 1. Petr. 4, 17) weil in ihr als dem wahren Tempel Christus als der wahre Hohepriester den hohenpriesterlichen Dienst der intercessio übt. Die Braut Christi endlich (Eph. 5, 25—27;

Digitized by Google

Offenb. 19, 7; 21, 2 u. 9; 22, 17 vgl. mit Ev. Joh. 3, 29) heißt sie, weil sie von Christo durch den h. Geist vollendet werden und als vollendete, „zur Hochzeit des Lammes geschmückt" ihm entgegengehen wird. Diese drei Namen beziehen sich also auf das, was der Herr in ihr wirkt und vollbringt, und beziehen sich auf die Kirche in ihrer (nicht bloß localen, sondern auch temporalen) Ganzheit.

Anm. Es ist klar, daß diese — wohlberechtigte — Unterscheidung der christlichen Kirche, wie sie in irgend einem Zeitmoment ist, und der Kirche wie sie als Ein Baum durch die Jahrtausende fortwächst, nichts zu schaffen hat mit der unberechtigten Unterscheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche. Die Kirche in ihrer Ganzheit ist ja eben auch die sichtbare mit ihrer sichtbar gewesenen und fort und fort in die Sichtbarkeit tretenden Geschichte. Ebenso wenig dürfen auf jene (berechtigte) Unterscheidung die (etwas ganz anderes besagenden) Ausdrücke „real" und „ideal" angewendet werden. Ich kann ein und denselben Baum betrachten, wie er gerade heute ist oder gestern war — etwa noch voll wilder Schoße — und kann ihn betrachten, wie er von seinem Keimen an sich entwickelt hat und noch weiter unter des Gärtners Pflege entwickeln wird zu einem am Ende fruchtbaren Baume; aber beidemale ist es der eine und selbe sichtbare und reale Baum. — Schwerlich werde ich dagegen an dem Baum, wie er heute ist, die zerstreuten fruchtbaren und tragholzreichen Aeste „den unsichtbaren Baum" nennen im Gegensatz zum Ganzen als „dem sichtbaren Baum." Aus dem gleichen Grunde werden wir nicht von einer „unsichtbaren Kirche" reden dürfen.

## Zweites Kapitel.

## Das Dogma von der Kirche und seine Entwicklung.

### §. 469.

Grundlage im symb. apost.

Das apostolische Glaubensbekenntniß schließt das Bekenntniß des Glaubens an die christliche Kirche enge an das des Glaubens in den h. Geist an; hiemit andeutend, daß jene die Offenbarungsstätte für diesen ist. Es nennt zuerst die Prä-

Digitized by Google

dicate der Kirche, dann die Mittel und den Erfolg ihres Wirkens. Die Prädicate sind an der Zahl vier: Eine, heilige, allgemeine, christliche. Doch gehört das letztere dieser Prädicate sichtlich enger als die übrigen mit dem Subjekt „Kirche" zusammen, sodaß, wollen wir jenen Begriff in ein Urtheil umgestalten, wir sagen müssen: die christliche Kirche ist a) Eine, b) heilige, c) allgemeine. Das Prädicat christlich gehört nämlich offenbar schon zur Bezeichnung des Subjektes, von dem geredet werden soll, hinzu; es soll nicht erst der abstrakte Begriff einer Kirche aufgestellt werden, und dann hinterher von dieser Kirche erzählt werden, daß sie eine christliche sei; sondern es soll gesagt werden, daß der Geist Christi eine Kirche Christi bilde; was sich aber aus dem Wesen dieser Kirche Christi ergebe, das drücken die Worte **unam, sanctam catholicam** aus. Weil eine Kirche, die nicht eine christliche wäre, sich gar nicht denken läßt, so kann es nur diese Eine Kirche geben. Die Einheit der Kirche folgt mit Nothwendigkeit aus der Einheit der Erlösung. Wie nur Ein Gott ist, so kann auch nur Ein Erlöser, also nur Ein zweiter Adam, also auch nur Eine deuteroadamitische Menschheit sein; und wenn nur Eine deuteroadamitische Menschheit sein kann, so kann es auch nur Ein Institut des Uebergangs aus der protoadamitischen in die deuteroadamitische Menschheit geben, nur Eine Gemeinschaft, welche die Wiedergeborenen in sich enthält und wiederum den Unwiedergeborenen die Gnadenmittel spendet. Denn das erste Gnadenmittel, das Evangelium, das Wort vom historischen Werke Christi, kann nur Eines sein, wie dieses Werk Eines ist, und die anderen Gnadenmittel, die h. Sacramente, können auch nur die von Christo eingesetzten, die Stiftung der Kirche involvirenden sein. So war auch die Gründung der Kirche Apsche. 2 ein Ereigniß, welchem kein zweites analoges je zur Seite getreten ist, noch treten kann, und es steht nicht in der Menschen Belieben (weder der Ungläubigen und Abgefallenen, noch auch der Gläubigen) eine sichtbare Gemeinschaft zu bilden, welche den Namen „Kirche" für sich in Anspruch nehmen dürfte. Eine Anzahl von Menschen kann ihr Verständniß des Evangeliums in einem Bekenntniß aussprechen;

Digitized by Google

wohl, dadurch entsteht eine „Confession," und deren giebt es mehrere, sintemal „unser Wissen Stückwerk ist" (1. Cor. 13, 9). Die Kirche dagegen ist nur Eine, und ruht auf der Stiftung Christi, welcher (s. oben §. 462) in den h. Sacramenten das Unsichtbare mit dem Sichtbaren zusammengeknüpft hat. Und so ist die christliche Kirche, wie sie eine einzige ist nach außen, so auch eine einige nach innen; der Herr und Sein Wirken in ihr ist ihr Fundament und ihr A und O, neben welchem Einheitspunkt alle durch Menschenschwachheit und Menschenthorheit hereingekommenen Unterschiede zurücktreten als relativ-wichtige. Es ist daher Frevel und Creaturvergötterung, wenn eine einzelne Confession, weil sie in dem Wahne lebt, sie habe die absolut reine Lehre, sich in laodicenischer Sattheit für „die Kirche" erklärt, und die Kirche auf die theologische Lehrentwicklung bauen will, statt auf das Walten Christi in seinen Gnadenmitteln, Wort und Sacrament. Die h. Taufe ist des Herrn Taufe, und das h. Abendmahl ist des Herrn Tisch; es geberden sich aber Manche, als sei es ihr Tisch. — Heilig heißt die christliche Kirche, nicht in dem Sinn, als ob sie aus sündlosen Individuen bestünde (wozu brauchte dann noch die „Vergebung der Sünden" zu folgen?); sondern ἅγιος steht im bekannten altlest. Sinn: Gotte in Christo geheiligt, aus der profanen Welt heraus und in das neutestamentliche Bundesvolk, in den Tempel Gottes aufgenommen, unter die Wirkungen der Gnadenmittel gestellt. Daraus folgt freilich für die Kirche die Pflicht, daß sie profanes Wesen nicht in sich dulde, sondern das, was den Tempel Gottes schändet, durch Kirchenzucht aus sich hinausthue. (Das Dasein von Sündern schändet den Tempel Gottes nicht; Sünder gehören hinein. Aber freches öffentliches Aergerniß, freche Auflehnung unbußfertiger Sünder gegen Gottes Gesetz und Evangelium schändet den Tempel Gottes, und darf nicht geduldet werden). — Katholisch oder allgemein heißt die Kirche weder deshalb, weil sie verschiedene Confessionen umfaßt (denn an die Möglichkeit verschiedener Confessionen dachte man zur Zeit der Abfassung des apostolischen

Digitized by Google

Symbols noch nicht), noch weil sie aus einer Confession mit Ausschluß aller übrigen bestände (denn die damals excludirten gnostischen und manichäischen Sekten haben mit den jetzigen verschiedenen Confessionen keine Aehnlichkeit), sondern weil sie vom Tag ihrer Gründung an die Grenzen Israels überschritt, sich über die οἰκουμένη alsbald erstreckte, und ihrem Wesen nach bestimmt ist (Matth. 28, 19) als ein Sauerteig alle Völker zu durchdringen extensiv (geographisch) und intensiv, und die ganze protoadamitische Menschheit in eine deuteroadamitische zu verwandeln. So bezieht sich die Katholizität der christlichen Kirche gar nicht bloß auf ihre geographische und ethnographische Ausdehnung, sondern in dem Begriffe derselben liegt auch dies, daß die Kirche alle creatürlich gegebenen Potenzen menschlicher Entwicklung — jene Potenzen, die zwar durch die Sünde abnorm geworden, aber an sich nicht böse, sondern heiligungsfähig sind — also alle Arten und alle Stufen individueller und allgemeiner, sozialer und staatlicher, künstlerischer und wissenschaftlicher Entwicklung (also z. B. Familienleben, bürgerliches Leben, studentisches Leben u. s. w. u. s. w.) nicht ausschließen und abweisen, sondern erobern und verklärend durchdringen soll. Sie soll das Pleroma menschlicher makrokosmischer Entwicklung heiligen durch das ihr innewohnende Pleroma gottmenschlicher Kraft. Und ihre Befähigung dazu hat sie erwiesen, wie in der Weltgeschichte, so insbesondere auf dem Gebiete der äußeren Mission. (Das Christenthum findet Eingang bei den Brahminen, den Erben einer Jahrtausende alten Bildung, und ebenso bei den menschenfressenden Negern Afrika's und den Kannibalen Polyneſiens; es stellt nicht eine relative Stufe menschlicher Geistesentwicklung dar, sondern ist die himmlische Medicin für alle Stufen). — Katholisch ist also die christliche Kirche nach ihrer Beziehung auf die protoadamitische Menschheit, heilig in ihrem Unterschiede von derselben; Eine ist sie ihrem eigenen Wesen nach und ihrer Beziehung zu Christo nach, als die werdende deuteroadamitische Menschheit. — Die Mittel, wodurch die christliche Kirche wirkt, sind a) die historisch-sichtbare Gemeinschaft ihrer Glieder untereinander, κοινωνία τῶν

ἁγίων (wo ἅγιος wiederum nicht „wiedergeboren" heißt, sondern, wie oben, alle aus der Welt in das neutestamentliche Bundesvolk aufgenommenen bezeichnet), b) die Vergebung der Sünden als Mittelpunkt und Grundstein der unsichtbaren Gemeinschaft mit dem Erlöser, welcher mit seiner Person uns seine Gerechtigkeit schenkt. — Die Erfolge der Kirche sind: a) negativ: der Sieg über den Tod, die Auferstehung und b) positiv: das ewige Leben.

Anm. 1. Ueber die Richtigkeit des Ausdruckes: „Auferstehung des Fleisches" haben wir später zu reden.

Anm. 2. Nach dem oben gesagten bedarf es keiner weiteren, ausführlichen Widerlegung der falschen Auslegung der Prädicate una sancta catholica, welche man hin und wieder (namentlich auch in Thiersch's Vorl. über Kath. und Protest.) findet.

Anm. 3. Nur abusive pflegt man von lutherischer, anglicanischer, reformirter, römischer „Kirche" zu reden. Es giebt nur Eine Kirche (im Sinn von קָהָל, s. oben §. 467); in ihr giebt es aber viele Kirchen (im Sinn von Lokal- oder Landesgemeinden s. ebend.) und unter den letzteren giebt es: „Kirchen reformirten, lutherischen u. s. w. Bekenntnisses."

## §. 470.

### Mögliche Grundirrthümer.

Die weitere Entfaltung des Dogma's von der Kirche ging nicht nur, wie bei jedem Dogma, durch den Kampf mit Irrthümern hindurch, sondern hier trat noch das Eigenthümliche ein, daß diese Irrthümer, weil sie eben das Praktische selber zu ihrem Gegenstande hatten, früher in praktischer Anwendung, als in der Theorie auftraten. Gerade deshalb muß aber, um klar zu sehen, der Geschichte dieser Irrthümer eine allgemeinere Betrachtung vorausgeschickt werden. Wir müssen die Frage aufwerfen: zu welchen Grundverwirrungen über das Wesen der Kirche in diesem Wesen der Kirche selber eine Möglichkeit gegeben sei? — Wir wissen, daß durch die Stiftung der h. Sacramente eine Gemeinschaft hervorgerufen ist, in welcher das

Digitized by Google

unsichtbare innere ewige Gnadenverhältniß Christi zum einzelnen Erlösten enge verknüpft ist mit dem sichtbaren historischen Verhältniß der Erlösten zu einander, so zwar, daß a) letztere einander die Gnadenmittel zu spenden haben, b) Christus aber durch diese Mittel und nicht ohne dieselben seine Gnadenwirkungen übt, c) vorausgesetzt, daß der Einzelne diesen Wirkungen nicht widerstrebe. Die Gnadenmittel sind also conditio sine qua non für die Gnadenwirkungen und somit conditio sine qua non für das Heil selbst. Das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche als Gnadenmittelanstalt ist conditio sine qua non für sein Heil. Nicht aber sind die Gnadenmittel die causa efficiens salutis. Diese ist Gott der dreieinige und er allein, der in und durch die Gnadenmittel wirkt. Und wie der Eintritt seines Wirkens bedingt ist durch die Gnadenmittel, so ist der Erfolg seines Wirkens bedingt durch des einzelnen Menschen subjektives Verhalten (Glauben oder Unglauben). Nach zweien Seiten kann also geirrt werden. A) Entweder hält man an der Nothwendigkeit der Gnadenmittel und der historischen sichtbaren Gemeinschaft fest, läßt aber die Bedingung der Gnadenerfolge: den eigenen Glauben des Einzelnen, fallen. Was folgt hieraus? Mit dem Gnadenmittel tritt unbedingt auch eine Wirkung ein (das ist richtig, s. oben §. 465) und mit der Wirkung unbedingt auch deren Erfolg (das ist falsch). Das Gnadenmittel führt also unbedingt nicht bloß eine Wirkung, sondern auch deren Erfolg mit sich; es wirkt opere operato auch ohne den Glauben des Empfängers. So verwandelt sich aber das Gnadenmittel und die sichtbare Gemeinschaft, die es spendet, aus einer conditio salutis in die causa salutis; wie Einer zu Gott stehe, hängt nicht von seiner inneren Herzensstellung, nicht von Buße und Glauben ab, sondern lediglich von seiner Stellung zur Kirche als sichtbarer Gnadenmittelanstalt. Es wird folglich vom Papisten in der Kirche selber das Moment der Sichtbarkeit allein



Digitized by Google

hervorgehoben, als welches das Unsichtbare schon mit sich führe. B) Oder die subjektive Bekehrung wird als conditio salutis, als Bedingung der Gnadenerfolge, festgehalten; aber die Nothwendigkeit der Gnadenmittel, resp. der zur Darreichung derselben unentbehrlichen historisch-sichtbaren Gemeinschaft, wird übersehen und hintangesetzt. Wo nur subjektive Bekehrung, subjektiver Glauben ist, da ist Heil und Heilsgewißheit (sehr richtig!); daß aber dieser subjektive Glaube gar nicht hätte zu Stande kommen können, ohne das Wort von Christo, und daß wiederum dieß — auch als geschriebenes — nimmermehr hätte von der Apostel Zeit an bis auf uns überliefert werden können, es sei denn durch eine Gemeinschaft, welche dasselbe als ein lebendiges lebendig überlieferte, indem sie es in sich stets neu lebendig werden ließ und wiederum sich in es stets weiter hineinlebte — desgleichen daß der subjektiven Bekehrung die objektive Mittheilung Christi zur Pflanzung und Speisung eines neuen Menschen entspreche, die Er an die Sacramente geknüpft — von dem allem hat der Separatist keine Ahnung; er tritt seine Mutter mit Füßen, nennt sie Hure und große Babel, und wo ein Häuflein Solcher, die gleich ihm sich für wahrhaft bekehrt halten, sich zusammenfindet, da entsteht — eine Kirche! Es wird also hier das Moment der historisch-sichtbaren Gemeinschaftsorganisation bei Seite gelassen, und das Moment des unsichtbaren, inneren Herzensverhältnisses des Einzelnen zu Christo allein betont. — Beide Irrthümer haben aber den Charakter der Creaturvergötterung an sich. Im Papismus werden die Gnadenmittel, durch die der h. Geist wirken will, für selbst-wirkend gehalten, und vollends die die Gnadenmittel spendenden kirchlichen Organe für causae efficientes salutis (die griechische Kirche ruft über Brod und Wein beim heil. Abendmahl noch den h. Geist herab; die römische hat diese Invokation abgeschafft; der Priester schafft den Frohnleichnam u. dgl. m.). Im Separatismus werden die Gnadenerfolge für absolut gehalten; zwischen Gläubigen und Ungläubigen wird eine so nierenprüfende und scharfe Grenzlinie gezogen, als ob im „Gläubigen" keine Welt, kein alter Adam, keine Unbuß-

Digitized by Google

fertigkeit mehr wäre, und im „Ungläubigen" nicht eine Möglichkeit der Bekehrung und vielleicht ein Anfang derselben! In geistlichem Hochmuthe vergöttert also hier der Mensch sich selbst und sein allezeit schwach und arm bleibendes inneres Leben; dort vergöttert er das kirchliche Institut.

## §. 471.

### Erscheinungsformen dieser Grundirrthümer.

#### a) In Bezug auf die Polarität der Kirche.

Wir wissen aus §. 465 u. §. 467 Anm. daß die Kirche in sich die Polarität hat, einerseits die Gemeinde der Bekehrten und Wiedergeborenen (coetus sanctorum) zu sein, andererseits die Gnadenmittel-Anstalt oder Mutter (mater fidelium), welche durch Spendung der Gnadenmittel Unbekehrten die Bekehrung und Wiedergeborenen die Förderung im neuen Leben möglich macht. Es ist beides wahr: Die Kirche kommt aus dem Glauben; und: der Glaube kommt aus der Kirche. Und es ist die Eine und selbige Gemeinschaft, welche beides ist: Sammlung und Sammlerin. 1) Die Verkennung dieses polarischen Wesens der christlichen Kirche ist die erste und wesentlichste Erscheinungsform jener beiden Grundirrthümer. a) Der Papismus, indem er allen Heilserfolg, alle Stellung des Einzelnen zu Christo, unbedingt abhängig macht von der Stellung des Einzelnen zur Kirche qua Gnadenmittelanstalt, faßt hiemit diese Kirche selber nur als Gnadenmittelanstalt, nur als mater fidelium; als Spenderin und Bewirkerin des Heiles tritt die Kirche über die Gemeinde, als eine von der Gemeinde verschiedene, als Priesterschaft. „Die Kirche macht selig." Und die Kirche ist identisch mit dem kirchlichen Amte; sie ist zweite Mittlerin zwischen Christo und dem Einzelnen. Der Glaube kommt aus der Kirche. b) Der Separatismus, indem er die Nothwendigkeit der Einen, historischen, von Christo bis zu uns die historische Vermittlung der Gnadenmittel bildenden Kirchengemeinschaft unterschätzt und verkennt, läßt die Kirche jedesmal



Digitized by Google

neu entstehen, sobald ein Häuflein Gläubiger sich zusammenfindet, und so faßt er die Kirche nur als Gemeinde, nur als coetus sanctorum; das historische Band mit der mater fidelium wird leichtsinnig zerschnitten, so oft man es nur haben will; einer mater fidelium glaubt der Separatist nicht zu bedürfen. „Die Kirche wird selig," und die Kirche kommt aus dem Glauben. — (In Wahrheit macht die Kirche nicht selig, sondern macht nur möglich, daß einer zum seligmachenden Glauben komme. Und in Wahrheit wird die Kirche nicht selig, sondern enthält nur solche Glieder in sich, welche selig zu werden alle Mittel besitzen). —

## §. 472.

### b) In Bezug auf den heil. Geist.

2) Die Verkennung der dreifach-verschiedenen Thätigkeit des h. Geistes ist eine zweite Erscheinungsform jener Grundirrthümer. Die anagennetische Thätigkeit des h. Geistes in den Sacramenten bildet (nach §. 463) den eigentlichen Mittelpunkt und Haltpunkt, durch welchen die metanoetische und die charismatische Thätigkeit miteinander vermittelt werden. a) Der Papismus setzt nun aber die anagennetische Thätigkeit des h. Geistes hintan gegen die charismatische. Sobald der h. Geist bei der Ordination über den Priester herabgerufen ist, und diesem den character indelebilis aufgedrückt hat, so ist eine weitere Thätigkeit des h. Geistes nicht mehr nöthig. Der Priester macht nun das Sacrament zum Sacrament; er schafft Christi heiligen Leichnam; er bewirkt die Wandlung. Daß daneben eine bekehrende, metanoetische Thätigkeit des h. Geistes auf den einzelnen Christen stattfinde, wird in der Theorie nicht geleugnet; da aber in Praxi alles auf die Stellung des Einzelnen zur ecclesia-mater, d. h. zur objektiven Institution, ankömmt, so wird in Praxi der Blick von jener bekehrenden Wirksamkeit abgelenkt und dieselbe tritt gänzlich in den Hintergrund. b) Dem Separatismus verschwindet die anagennetische Thätigkeit des h. Geistes völlig hinter der metanoetischen. Sobald der h. Geist einen

Digitized by Google

Menschen bekehrt hat, so ist im Grunde alles fertig; die Existenz einer objektiven substantiellen Wiedergeburt neben der subjektiven Bekehrung wird verkannt; die Sacramente sind bloße Zeichen und Siegel der geschehenen Bekehrung; eine charismatische Ausrüstung zum kirchlichen Amte erscheint dem vollendeten Separatismus (Darbysmus) vollends unnöthig; jeder Bekehrte kann lehren und predigen; es gehört dazu weder ein wissenschaftlicher Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirche, noch eine besondere Begabung durch den h. Geist (*χάρισμα διδασκαλίας, κυβερνήσεως*). —

## §. 473.

### c) In Bezug auf die Grenze der Kirche.

3) Eine verkehrte Bestimmung der Grenzen der Kirche ist die dritte Erscheinungsform der beiden Grundirrthümer. In Wahrheit bildet dasjenige unter den beiden von Christo eingesetzten Sacramenten, welches seiner Natur nach die Aufnahme in das neutest. Bundesvolk involvirt, eo ipso auch die Grenze der Kirche, nämlich die h. Taufe. Wer nach Christi Einsetzung mit Wasser auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauft ist, der ist ein Glied der christlichen Kirche solange, als er nicht durch förmlichen Uebertritt zum Juden-Heidenthum oder Muhammedanismus seinen Taufbund sichtbar und notorisch gebrochen hat. Ob der Taufe eine wahre, bewußte Bekehrung voranging und somit die Wiedergeburt mit der Taufe eintrat (was das Normale ist), oder ob (wie bei Simon Apsche. 8, 13) der Glauben ein äußerlicher und unlauterer und die Bekehrung mindestens eine unvollendete ist, sodaß auch die Wiedergeburt im eigentlichen Sinne noch nicht eintreten kann, macht hier keinen Unterschied; der Getaufte ist in die Anstalt der Gnadenmittel — und das ist ja die Kirche — aufgenommen, wenn er auch noch kein Glied des unsichtbaren Reiches Gottes, des Reiches der Gnadenerfolge ist (und auch bei Simon ist V. 24 noch Hoffnung da auf nachträglichen Eintritt der Bekehrung und somit der Wiedergeburt). Ebenso macht es keinen Unterschied, ob die Taufe von einer Sekte vollzogen ist, die in mehr

Digitized by Google

oder minder wesentlichen Punkten der Lehre irrt, wenn nur die Taufe selbst nach Christi Einsetzung vollzogen war. Dies ist uralter Grundsatz der christlichen Kirche (Conc. Const. I, can. 7. Conc. Arelat. 314, can. 8. August. de bapt. contra Donat. 6, 47. Beda Ven. hom. 30 in Joh. Lomb. sent. lib. 4 dist. 6). Wer also nach Christi Einsetzung auf den Namen des Dreieinigen getauft ist — wenn auch innerhalb einer irrenden Confession — der steht innerhalb der christlichen Kirche. a) Der Papismus (das Wort im weitesten Sinne genommen) nimmt als Grenze nicht die h. Taufe, in welcher Sichtbares und Unsichtbares zusammentreffen, sondern irgend ein
keit allein (d. h. der Kirche in ihrer Ausbildu
rische Gemeinschaft) zugehöriges Moment; in feinster
irgend eine historisch ausgebildete Fassung der Lehre (leerstelling), welche dann gewöhnlich „Bekenntniß" genannt zu werden pflegt („die Confession, welche dies und das verennt, ist die Kirche; die andern sind Sekten"); in gröberer Form eine bestimmte Art der Verfassung (die episcopale, nebst der nachweisbaren successio apostolica); in gröbster Form die Unterwerfung unter Ein sichtbares Oberhaupt der Verfassung. b) Der Separatismus nimmt als Grenze der Kirche irgend ein, der Unsichtbarkeit allein (d. h. dem unsichtbaren Verhältniß des Einzelnen zu Christo) zugehöriges Moment; meistens das Bekehrtsein; in gröbster Form und Carrikatur wohl auch die vollendete Heiligung (die Sekte der Neutäufer z. B. besteht aus Gliedern, welche nicht mehr sündigen können). —

## §. 474.

### d) In Bezug auf das Verhältniß zum Staate.

4) Im Verhältniß zu den creatürlich gegebenen Potenzen und Sphären menschlichen Lebens, namentlich zum Staate, tritt eine vierte Erscheinungsform der beiden Grundirrthümer auf. In Wahrheit hat die christliche Kirche als eine im wahren Sinne katholische die Aufgabe, alle natürlich gegebenen Lebenssphären heiligend zu

Digitized by Google

durchdringen, aber eben dadurch, daß sie durch Spendung der Gnadenmittel Individuen dem Herrn gewinnt, die dann ihrerseits als christlich-geheiligte Individuen auch christliche Familienglieder, christliche Bürger, christliche Regenten und Unterthanen, christliche Lehrer und Schüler u. s. w. werden, d. h. alles, was sie ohnehin sind, nun als Christen sind. Was also namentlich den Staat betrifft, so wird die christliche Kirche ein Bundesverhältniß mit dem Staate eingehen; der aus einem christlichen Volke bestehende Staat wird zur Kirche sagen: „Biete du allen meinen Gliedern die Gnadenmittel (natürlich „in der gehörigen Ordnung, also zuerst das Wort) an, damit „[illegible] gemacht werde, Christen zu werden; denn in „[illegible] als einer ein Christ ist, hat er Kraft, ein wah„rer, rechter Bürger des Staates zu sein." Die Kirche aber wird antworten: „Ja; aber schütze du mich und mein Wirken, „und zwar nicht bloß äußerlich vor Unbilden oder vor Mangel „und Noth, sondern vor allem auch innerlich, indem du in „der dir zukommenden Sphäre gesetzlichen Wirkens dasjenige „als Unrecht verpönst, was nach Gottes Willen als Unrecht „verpönt werden soll; indem du also das Mosisamt übst, und „durch deine äußere Strafzucht das sittliche Volksbewußtsein, „das Bewußtsein des Unterschiedes von gut und bös, wach er„hältst oder weckst." Der Staat wird also nicht herrschen in der Kirche und über kirchliches, und die Kirche nicht im Staat und über staatliches; Staatsregiment und Kirchenregiment werden klargetrennt nebeneinanderliegen; der Staat wird in seiner Sphäre das Seine thun, und die Kirche in ihrer Sphäre das Ihre; sie werden aber im Bunde stehen und einander in die Hände arbeiten. a) Der Papismus, indem er die Kirche nur als mater faßt, und ihrer Handhabung der Gnadenmittel einen infallibeln Erfolg vindicirt, setzt die Kirche an die Stelle des Reiches Gottes; sie macht selig; sie spendet das Heil selbst und nicht bloß dessen Mittel; sie steht deshalb, wie über der Gemeinde, so über dem Staate und allem Menschlichem. Sie beansprucht die Herrschaft über den Staat; der Mond muß vor der Sonne erbleichen, der Kaiser vor dem Pabste sich bücken; um der Kirche willen muß selbst

Digitized by Google

der Sohn sich gegen den Vater auflehnen (Heinrich IV. und V.). Aber ebenhiemit wird die Kirche unwahr in sich; jene Gnadenerfolge, die sie als unfehlbar voraussetzt, sind in der Wirklichkeit nicht vorhanden; mit dem Verhältniß des Einzelnen zur Kirche ist sein Verhältniß zu Christo nicht wirklich geordnet; der kirchliche Ablaß vermag nicht die Früchte der Heiligung zu erzeugen, welche der persönliche Glauben an Christi Kreuz hervorbringt; das Gewissen wird bloß beruhigt, ohne geweckt zu werden, d. h. es wird eingeschläfert. Eine Kirche aber, die in solchem Zustande die Herrschaft in weltlichen Dingen in Anspruch nimmt, muß nothwendig selber weltlich werden. Sie will die Welt überwinden; da sie es aber will mit fleischlichen Waffen, wird sie, indem sie äußerlich siegt über die Welt, innerlich von der Welt überwunden. Sie wird ungeistlich; sie giebt den Charakter der Heiligkeit auf, und auch ihre Katholizität hört somit auf, die wahre zu sein. b) Der Separatismus, indem er die Kirche nur als coetus sanctorum faßt, d. h. als ein Gemeindlein von eitel Gläubigen, und indem er jene sichtbare Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen, welche erst künftig bei Christi Wiederkunft eintreten wird, schon jetzt anticipirt, setzt das Reich Gottes an die Stelle der Kirche. Die für jetzt in Wahrheit noch unsichtbare Menge der wahrhaft bekehrten soll mit Gewalt unter die Controle der Sichtbarkeit gezogen und als sichtbare Gemeinschaft organisirt werden. Neben einem solchen realisirten Reiche Gottes bietet die Welt aber kein Interesse mehr dar; so wird denn die Katholizität, die Aufgabe der Durchdringung des natürlich gegebenen Lebens, hinweggeworfen; die „Kirche" im separatistischen Sinne hat nicht die Aufgabe, als mater fidelium die Glieder der Welt heranzuziehen und die Sphären des natürlichen Lebens zu heiligen; sie hat vielmehr die umgekehrte Aufgabe, sich von der argen Welt ganz und gar zu separiren und zurückzuziehen, und so nimmt der Separatismus gegen alle natürlich gegebenen und historisch gewordenen Sphären des Lebens die Stellung der absoluten Gleichgültigkeit ein. Die Wissenschaft verachtet er; die Kunst verabscheut er; die Bande der Familie ist er bereit, mit Rücksichtlosigkeit

Digitized by Google

zu brechen, wo es gilt von Weltkindern sich zurückzuziehen; der Staat geht ihn nichts an; er will nicht bloß Trennung des Kirchenregimentes vom Staatsregimente, sondern absolute Indifferenz des Staates gegen die Kirche und der Kirche gegen den Staat.

Anm. 1. Bei einem geringeren Grade separatistischer Tendenzen, nämlich in der Schule des eigentlich sogenannten Pietismus, hat diese Indifferenz gegen den Staat und Auffassung des Kirchlichen als eines absolut innerlichen, für den Staat unberührbaren zu der seltsamen Consequenz des — Territorialsystems geführt. Weil die Kirche ihrem Kern und Wesen nach so rein innerlich sei, daß dies ihr Wesen von gar keinerlei äußerem Regiment berührt werden könne, so habe man das äußere Regiment, was in der Kirche um der äußern Ordnung willen nöthig sei („damit nicht Einer den Anderen turbire"), dem Landesherrn als solchem zu überlassen.

Anm. 2. Die beiden Grundirrthümer können sich in verschiedenen Graden und Abstufungen und auf verschiedenen Gebieten äußern. 1) In mildester Form auf dem Gebiete der Lehre allein, ohne weiter als gelegentlich in die Praxis einzugreifen. Der Papismus in dieser mildesten Form erscheint als Orthodoxismus oder Confessionalismus, welcher in dem historisch gewordenen objektiven „Bekenntniß" den Grund der Kirche zu finden glaubt, sodann aber bei der Handhabung und Behandlung dieses bekenntnißmäßigen Dogma's selber das Hauptgewicht auf die objektive Heilserwerbung und auf die Gnadenmittel (reine Lehre und Sacramente) legt, dagegen vor zu starker Betonung der Heilsaneignung als vor methodistischer Verirrung ein Grauen hat, überhaupt schärfer ist gegen Irrlehren als gegen Sünden und Aergernisse im Wandel. Der Separatismus in der entsprechenden mildesten Form erscheint als Pietismus, welcher auf die Herzensbekehrung des Einzelnen dringt, die objektiv rechtliche Seite des Bekenntnisses und der kirchlichen Ordnung aber unterschätzt, in der Behandlung des Dogma's das Hauptgewicht auf die Heilsaneignung legt, schärfer ist gegen Sünden und Aergernisse als gegen Irrlehren und Lehrdifferenzen (daher mehr der Union zugeneigt) und auf die subjektive Bekehrung und den würdigen Gebrauch der Gnadenmittel dringt. Dieser neigt daher zu Conventikeln (ecclesiolis in ecclesia), die jener perhorrescirt. Jener sucht in der Predigt die Gemeinde einzutauchen in das kirchliche Bewußtsein; dieser sucht die einzelnen Hörer zu erwecken; jener ist zufrieden mit einer un-

Digitized by Google

mündigen, dieser will eine mündige Gemeinde, verkennt aber oft, daß es innerhalb der Gemeinde Christi verschiedene Stadien der Verinnerlichung geben muß, ist daher versucht, die Glieder der Kirche plumb in zwei Klassen, Gläubige und Ungläubige, zu theilen, und darum dann die Kirche, wie sie ist, als bloßen Vorhof, und das Conventikel als das eigentliche Heiligthum der Kirche anzusehen. Das Wahre in beiden Anschauungen zu vereinigen, ist die schwere aber heilige Aufgabe gesunder evangelischer Kirchenpraxis. — 2) Auf dem Gebiete der Verfassung erscheint der Papismus in einer bereits etwas gröberen Form, als Episcopalismus, Successionalismus, Puseyismus, welcher in der Unterwerfung unter ein durch successio apostolica legitimirtes Bisthum das Schiboleth wahrer Kirchlichkeit sieht, das historische Band für genügend hält, und der Frische jungen Lebens unbedingt die alte, wenn auch morschgewordene Schale vorzieht; hier schon mit der Neigung, die Kirchenzucht fallen zu lassen, auch wohl eine Wirkung der Sacramente ex opere operato zu statuiren. Ihm entspricht als Gegenstück der eigentliche Separatismus, die Sektenbildung, welche das Band historisch gewordener kirchlicher Organisation und Verfassung um jedes Anlasses willen zu zerreißen keinen Anstand nimmt, gar nicht erwägend, welch' ein ernster Schritt das Durchbrechen und Zerbrechen der Form und Schale ist, und daß solches nur da erlaubt sein kann, wo es gilt, das Wesen der Kirche vor Fäulniß und Untergang zu retten, nicht aber, wo es gilt, eine verkehrte Vorstellung von der Kirche praktisch durchzuführen. Der Separatismus ist bereits geneigt, die Kirchenzucht von ihrem richtigen Gegenstande, den offenkundigen Aergernissen, zu übertragen auf das Urtheil über das inwendige Verhältniß des Einzelnen zu Christo, worüber doch kein menschlich Auge zu urtheilen vermag. Ebenso ist er geneigt, in seiner einseitigen Betonung der subjektiven Heisaneignung die Objektivität der Sacramente zu verkennen und dieselben für bloße Zeichen zu halten. — 3) Auf dem Gebiete des Cultus erscheint der Papismus als theatralischer Ceremonialismus, nicht bemüht, teleologisch zu wirken und Bekehrung und Heiligung zu fördern, sondern in schlaffer Ruhe die Güter nur darzustellen (am liebsten symbolisch), welche die Kirche und durch sie die Gemeinde besitze. Der Separatismus erscheint im Cultus als Puritanismus, welcher in peinlicher Ruhelosigkeit nur fort und fort erwecken will, und nicht bedenkt, daß nur eine historisch vorhandene Kirche, welche in Besitz der Gnadenmittel bereits ist (namentlich in Besitz der historisch gewordenen Wissenschaft und Kunst) wahrhaft weckend und bekehrend zu wirken vermag, während das bloße bekehrte

Digitized by Google

Individuum in seiner Subjektivität dazu unfähig ist und nur ein krankes Leben heranzuziehen vermag. (Vgl. mein ref. Kirchenbuch, Zürich 1847, Einl. §. 14—23). — 4) Auf dem Gebiete der Ethik und der Sittlichkeit selber erscheint der Papismus in seiner Entartung als Pfaffenthum im wirklich so genannten Sinne; das Amt und der Amtsnimbus sind allein übrig, und sind nicht mehr getragen von geheiligten Persönlichkeiten; und ebenso wie beim Amte wird auch in der Gemeinde die Sittlichkeit eine laxe äußerliche durch die Unterscheidung der peccata venalia („quae venia non indigna sunt") und mortalia. Der Separatismus erscheint als Methodismus, d. h. in Nicht-Unterscheidung des pecc. simplex und peccatum atrox, der Sündlichkeit und der verstockten Unbußfertigkeit. Dort: Sünden, die der Mensch sich selbst vergiebt; hier: alle Sünde sofort gleich Verstocktheit geachtet; dort ist allein das Amt übrig ohne Heiligung der Person, hier allein die Bekehrung ohne Heiligung des Lebens. Der Methodist mit seinen „neuen Maßregeln" fühlt sich ganz selig, wenn er sich als einen recht verruchten Sünder bekennen kann. Dort wie hier wird es mit der einzelnen Thatsünde leicht genommen, dort weil sie qualitativ unbedeutend, hier weil sie ein unvermeidlicher Ausfluß des pecc. orig sei. (Vgl. dagegen oben §. 325 und 344). — Es versteht sich aber, daß diese vier Formen, in denen jeder der beiden Grundirrthümer erscheint, untereinander verwandt sind. Schon im Pietismus ist eine Hinneigung zum Puritanismus, Separatismus und Methodismus vorhanden, und der Orthodoxismus wird mehr Sympathie mit dem Ceremonialismus als mit dem Puritanismus haben. — Beide Grundirrthümer aber haben einen falschgesetzlichen und beide gleichwohl auch einen antinomistischen Charakter. Der Separatismus liebt es, die Heiligung einer Controle zu unterwerfen; er tritt der ethischen Freiheit des Christen zu nahe, er will dem christlichen Leben die Früchte vorkommandiren, die es bringen soll, isolirt damit aber gerade die Heiligung von dem Glauben, ist zufrieden mit der Losreißung von der „Welt," und vergißt, daß im Bekehrten selber inwendig noch ein Stück „Welt" ist (z. B. Hochmuth). Dies schlägt aber um in Antinomismus; die Bekehrung ist eine plötzlich und momentan fertige; es kommt zu keiner soliden Durchläuterung der ganzen Persönlichkeit; die Potenzen und Verhältnisse des creatürlichen Lebens werden nicht durchdrungen, sondern negirt, und diese sich selbst überlassenen, als Nullen betrachteten Potenzen kommen dann als böse Mächte oft plötzlich wieder, und es erfolgt ein Rückschlag aus sektirerischem Hochmuth in tiefes Laster. (Der methodistische Roman: Charles le Fèvre ist hiefür sehr lehrreich; er beweist

Digitized by Google

gerade das Gegentheil von dem,
mus in seinen verschiedenen Formen
(mit der Bekenntnißtreue verwechselt
d. h. rechtfertigenden Werk, oder
gegen die kirchliche Institution und ih
ist ein todtes Kapital, in den Händ
und sie theilt davon aus an denjenigen
kungen sich unterzieht (sodaß die Hei
auf diese opera gegründet wird). In
das ethische Verhalten ganz und gar frei
bensleser des Einzelnen überlassen, als o
alter Adam in ihm ist, nicht fort und f
als solchen bedürfte. Schon der Orthodoxie
einen Horror, wenn Jemand um der zehn
gutes thut oder böses meidet. Dieser Antim
um in Mechanismus; statt ein gesundes
Menschen zu fördern, behilft man sich mit der
und äußeren Kirchlichkeit allein (z. B.
einmal zum h. Abendmahl zu gehen, vor dem T
pfangen). Dieser Mechanismus ist nicht schlechter
besser, als der separatistisch-pietistische. Dort eine Z
äußeren Leben, hier Bewußtlosigkeit in Betreff des i

## §. 475.

### Geschichte der Entwicklung dieser Irrthümer.

#### a) Hierarchie.

In den ersten drei Jahrhunderten war wenig An
die Erhaltung des unsichtbaren Einheitsverhältnisses zu
zu sorgen, da die Kirche schon durch die Feuertaufe der
sal rein erhalten wurde, und Heuchler nicht wohl in bedent
Zahl sich herzudrängten. Um so mehr mußte alle Sorge
auf die Erhaltung und Festigung des eben erst in seiner
ganisation begriffenen und hierin durch die Verfolgungen u
aufhörlich gestörten sichtbaren Bandes der Gemeinschaft der
Getauften unter einander richten. Daß es am inneren Leben
nicht fehlen werde, wenn nur der brüderliche Zusammenhalt der
Gemeinden zu ihren Bischöffen und der Bischöffe untereinander
gepflegt werde, setzte man unwillkührlich voraus. Die

Digitized by Google

auf Wahrung des sichtbaren Bandes
sich führte dies aber doch zu einer
sei mit dem äußern Zusammenhalt
inneres Leben und Gesundheit schon
die Erfahrung, daß bis dahin nur
der Kirche sich losgerissen hatten. Cy-
berief sich auf diese Erfahrung auch
Irrlehren, sondern durch Probleme der
veranlaßt wurden, und folgerte (cap. 2),
episcopatus (d. h. natürlich nicht in der
schoffs über die übrigen, sondern in dem
und der Bischöfe) die unitas ecclesiae liege.
schon eine positiv falsche Bestimmung der Gren-
deren Einheitspunkt ja (nach §. 473) in der
in der Verfassung gesucht werden muß. — Als
tinus Zeit die Feuertaufe der Trübsal hinweg-
eine Voraussetzung, die man unbesehens beibehielt,
ährlichen und schädlichen Folgerungen und Folgen.
zeigen sich schon kraß genug bei Augustin, wel-
relative Berechtigung des gegen die Verweltlichung
Protest einlegenden Donatismus verkannte, und (de
el. cp. 16) den Begriff der Katholizität bereits so
auffaßte, daß er es auszusprechen wagte: wenn der h.
Großes und Wunderbares wirke in der Kirche, talia
approbanda sunt, quia in catholica fiunt; non ideo
manifestatur catholica, quia haec in ea fiunt! Diese
Verschätzung der Kirche qua sichtbaren Institutes, diese Be-
achtung der Gnadenmittel als absolut wirksamer, führte als-
bald zur Identification der Kirche mit dem Reiche Gottes; man
glaubte, durch Constantin sei das tausendjährige Reich wirklich
bereits aufgerichtet. Ach und wie kläglich und jammervoll es
in dieser so verweltlichen Kirche um die innere unsichtbare Ge-
meinschaft mit Christo stand, dafür hatte man kein Auge. —
Hatte aber die Kirche einmal den Trieb, sich nicht mehr bloß
als Spenderin der Gnadenmittel, sondern der Gnaden

Digitized by Google

selber, und das Verhältniß des Einzelnen zu Christo als schlechthin abhängig von seinem Verhältniß zur kirchlichen Institution zu betrachten, so wurde die letztere eben hiedurch zur zweiten Mittlerin, und mußte sich demgemäß organisiren als Priesterschaft und Hierarchie. Sie wurde judaistisch, weil sie das Verhältniß des Einzelnen zur Gnade abhängig machte von seinen Werk-Leistungen gegen die Kirche; weil sie nicht mehr Mutter war, die ihre Kinder vor sich her zu Christo führte (durch Predigt und Sacrament als Vorbedingungen persönlichen Glaubens und Lebens), sondern wie ein Vorhang sich zwischen die Gemeinde und den Heiland derselben stellte, sodaß man nicht mehr unmittelbar, sondern nur durch ihre Vermittlung (durch Fürbitte der Heiligen, der Jungfrau Maria, durch kirchliche Wiederholung des historischen Opfers Christi u. s. w.) zu Christo und seinen Gnadengütern in Beziehung treten konnte. Sie wurde zugleich paganistisch, weil sie den creatürlichen Werkzeugen zuschrieb, was nur Christo selber zugehört, indem sie das prophetische, hohenpriesterliche und königliche Amt Christi in der Praxis sich vindicirte. Da aber die Einheit der Kirche in der sichtbaren Organisation gesucht wurde, so mußte diese Einheit auch in der Existenz eines sichtbaren Oberhauptes zur Erscheinung kommen, und dies Streben wurde begünstigt durch die weltgeschichtliche Stellung, welche die römischen Bischöffe — nach dem Falle des weströmischen Reiches die einzige feststehende und daher politisch-bedeutende Macht unter den Fluktuationen der Völkerwanderung im Abendlande von 400—800 — einnahmen. Wie sich nun hieraus die verschiedenen Erscheinungsformen des Papismus in Verfassung, Cultus, Dogma und Leben entwickeln mußten, geht schon aus dem oben §. 470—474 gesagten hervor; staunenerregend ist aber dabei, wie die praktische Consequenz in keinem Punkte hinter der logischen zurückgeblieben ist.

## §. 476.

### b) Lutherische Lehre von der Kirche.

Die Reformatoren erhoben Protest gegen den Papismus,

Digitized by Google

jedoch in verschiedener Weise. Luther kam von dem materialen Prinzip in seiner subjektiven und antijudaistischen Fassung, (der evangelischen Erkenntniß, daß unser Glauben uns rechtfertige, nicht unsere Werke) zuerst zur Reformation des Dogma's, dann erst und mehr gelegentlich zu der der Kirche. Zwingli kam vom materialen Prinzip in seiner objektiven und antipaganistischen Fassung (der evangelischen Erkenntniß, daß der von Gott gewiesene Heilsweg in Christo der rechte sei, nicht der von der römischen Kirche menschlich ersonnene) erst zur Reformation der kirchlichen Institutionen und dann erst zu der des Dogma's (in welcher letzteren sein früher Tod ihn unterbrach). So erklärt sich, daß bei Luther mehr nur gelegentliche Aeußerungen über das Wesen der Kirche sich finden, nur Erweiterungen ihres Begriffes und ihrer vom Pabstthum so eng gezogenen Grenzen. Nicht die Anerkennung des römischen Bischoffes als sichtbaren Oberhauptes gehört dazu, um ein Glied der Kirche zu sein, sondern wo immer das Evangelium gepredigt und die Sacramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden, da steht man noch auf dem Boden der christlichen Kirche. Dies war Luther's ursprünglicher Grundgedanke; bei diesem Gegensatze blieb er zunächst stehen; aus diesem Gegensatze ist zu verstehen, was er über die Kirche sagt; im Sinne dieses Gegensatzes redet er von einer „unsichtbaren" — nämlich eines sichtbaren Oberhauptes nicht bedürfenden — Kirche. Ebenso Melanchthon. (Bayer. Inquis. Art. 3: **An sit visibilis ecclesia? — Respondeo, veram ecclesiam etiam in hac vita esse visibilem coetum, sed non ut regnum pontificium. — Et Dominus de visibili ecclesia loquitur, cum ait: Dic ecclesiae. Nec fingamus ecclesiam, quae sit idea Platonica).** Wenn es daher Conf. Aug. 7 heißt: die Kirche sei „die Versammlung aller Gläubi„gen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die h. „Sacramente laut des Evangeliums gereicht werden; denn das „ist genug zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche," so hatten diese Worte nicht die Tendenz, die Grenzen der Kirche noch enger zu ziehen, als sie im Pabstthum gezogen waren,

Digitized by Google

sondern dieselben zu erweitern. Aber eben darum ist der 7te Artikel der Augsburg. Confession keine **Definition** der Kirche, und darf nicht als solche verstanden und gedeutet werden. (Vgl. Delitzsch vier Bücher von der Kirche pag. 3—4). Als Definition betrachtet, wäre jene Bestimmung geradezu verkehrt. Die Kirche ist nicht die Versammlung aller Gläubigen, da sie auch Ungläubige umfaßt, und da die Gläubigen keine Versammlung oder Gemeinschaft mit Ausschluß jener bilden; die Kirche als Versammlung aller Gläubigen zu fassen, wäre Separatismus. Wiederum kann nicht die Reinheit der Predigt und Lehre die Grenze der Kirche bilden (vgl. Delitzsch am angef. Ort); dies wäre subtiler Papismus. Nur in jenem Gegensatze zum Pabstthum also, welches in der Verfassung das Schiboleth und den Grenzpfahl der Kirche sieht, hat jener Artikel einen richtigen Sinn. — Ebenso gelegentlich und darum ebenso ungenügend, ja oft positiv schief, sind die sonstigen Aussprüche der lutherischen Bekenntnißschriften über die Kirche. In den schmalk. Artikeln (art. 12) heißt es: „Wir gestehen „ihnen (den Papisten) nicht zu, daß sie die Kirche seien, und „sind's auch nicht; denn es weiß gottlob ein Kind von sieben „Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen "(credentes, sancti) und die Schäflein, die ihres Hirten „Stimme hören." Das ist Separatismus vom reinsten Wasser. Aehnlich Apol. IV, 12: **Quamquam hypocritae et mali sint socii hujus verae ecclesiae secundum externos ritus (nur?) tamen, quum definitur ecclesia, necesse est eam definire, quae est vivum corpus Christi item quae est nomine et re ecclesia.** Im Cat. maj. (II, art. 3, 51) finden sich dann wieder die beiden einander widersprechenden Momente, wie in der Conf. Aug., nebeneinander, nur viel schroffer: **Credo in terris esse quandam (!) sanctorum congregatiunculam et communionem, ex mere sanctis hominibus coactam (!) sub uno capite Christo, per Spir. sct. convocatam, in una fide sensu et sententia . . . et per omnia concordem, sine sectis et schismatibus.** Erst

Digitized by Google

wird separatistisch die Eine von Christo gestiftete sichtbare Kirche der Getauften aufgegeben (ward ja selbst aus dem apostolischen Glaubensbekenntniß das Wort „allgemeine" gestrichen!) und eine nirgends greifbare, also eben weder Gemeinschaft noch Kirche seiende „congregatiuncula" von eitel Heiligen gelehrt; alsdann — da es doch gewisse Kennzeichen geben muß, woran die Bekehrten einander erkennen — wird die Einheit der Glaubensansicht, des Dogma's, als Schiboleth genannt; hiemit schlägt aber der Separatismus in subtilen Papismus um; das Dogma wird der papierene Pabst; wer concors fide sensu et sententia ist, der gehört zu jener Congregatiunkel, der gehört zu den mere sanctis, zu den oviculis, die ihres Hirten Stimme hören. Die Orthodoxie wird also an die Stelle des Glaubens und der Bekenntnißtreue gesetzt. — Im Cat. major sind die gelegentlichen einseitigen Aeußerungen der Conf. Aug. schon zur positiv falschen Definition entwickelt. Von da ab hat die lutherische Confession unaufhörlich an jenen unrichtigen Bestimmungen gekränkelt. Seltener (wie beim Spener'schen Pietismus) schlug das separatistische Element durch, welches eine congregatiuncula (Conventikel) der wahrhaft Bekehrten an die Stelle der Kirche Jesu Christi setzen will; häufiger überwog der Papyropapismus; die „Lutheraner" seien eben jene in der Welt zerstreute Heerde, die ihres Hirten Stimme wahrhaft hören; im Lutherthum sei die unsichtbare Kirche sichtbar geworden. Die wahre Kirche sei zwar mit der Eigenschaft der Unsichtbarkeit behaftet, könne aber gar wohl in einem sichtbaren Gemeinwesen sich darstellen, und eine sichtbare Confession vor der andern auf das Prädikat der wahren Kirche Anspruch haben. Diese unglückselige Voraussetzung, daß es überhaupt Kirchen gebe, und man deren bessere oder schlechtere machen könne, hat das östliche Deutschland in den Jammer der creaturvergötternden Subjektivität und schlimmsten Kirchenmacherei gestürzt; und jenes unvertilgbare Vorurtheil, daß, wo man irgend eine neue Lehrpunktation aufstelle, da eine neue Kirche entstehe, hat auch der scheuslichsten Carrikatur der Kirchenmacherei, der Bildung der freien Gemeinden, der Rongianer, wesentlich den Boden bereitet.



Digitized by Google

Anm. Orthodoxie und Bekenntnißtreue unterscheiden sich ungefähr ebenso wie die πίστις bei Jakobus von der πίστις bei Paulus. Ein Mennonit, der als Missionar unter den Keulen der Wilden seinen Tod findet, ist bekenntnißtreu. Ein Lutheraner, der am Schreibtisch oder auf der Kanzel gegen andere Confessionen polemisirt, ist „orthodox."

## §. 477.

### c) Ref. Lehre von der Kirche.

Bei Zwingli war von vorneherein die Reflexion auf das Wesen der Kirche gerichtet, und er suchte dasselbe aus der h. Schrift zu erkennen. Bei ihm und bei Calvin und allen reformirten Theologen finden wir den schriftmäßigen und altkatholischen Begriff der ecclesia visibilis universalis, welche von Christo gestiftet ist und alle Getauften umfaßt, und einerseits von dem unsichtbaren Reiche Gottes unterschieden wird, andererseits in ecclesias visibiles particulares (Confessionen) zerfällt. Unpassend ist hiebei nur in formeller Beziehung dies, daß die reformirten Theologen das unsichtbare Reich Gottes „ecclesia invisibilis" nennen; aber auch nur in formeller Beziehung; denn eine ecclesia universalis catholica wird ja neben jenem Reiche Gottes noch angenommen, und ihr wird die Sichtbarkeit zugesprochen und diese wird eben in die Sichtbarkeit der Sacramente gesetzt. Visibilis (sensibilis) und invisibilis hat denn hier auch einen ganz anderen Sinn, als bei den lutherischen Dogmatikern. Dort bezieht sich visibilis auf die Sichtbarkeit eines Oberhauptes oder aber eines objektiv zu Papier gebrachten Dogma's; bei uns bezieht es sich auf die sichtbare Grenze, die der sichtbare Taufakt bildet zwischen Getauften und Ungetauften. — Zwingli in der Conf. ad Carol. V. sagt, das Wort „Kilch" werde genommen in dreierlei Sinn: 1) sumitur pro electis . . . de qua ecclesia Paulus loquitur, quum dicit eam nec rugam habere nec maculam. Haec soli Deo est nota. . . Qui hujus ecclesiae membra sunt, se ipsos quidem, quum fidem habeant, electos et primae hujus ecclesiae membra esse norunt; verum alia a se

Digitized by Google

membra ignorant. (Also eine Gemeinde, die eben noch nicht als Gemeinschaft existirt; das Reich Gottes als künftiges Ziel und Resultat der Kirche). 2) Sumitur ecclesia universaliter pro omnibus scilicet, qui Christi nomine censentur, hoc est, qui Christo nomen dederunt, quorum bona pars Christum palam per confessionem (hier ist natürlich nur das allgemeine Bekenntniß zum Christenthum gemeint) aut sacramentorum participationem agnoscit, in pectore tamen ab illo vel abhorret vel illum ignorat. De hac igitur ecclesia esse credimus quotquot fatentur Christi nomen (also eben alle Getauften). . . . Christus depinxit illam lepida decem virginum, quarum pars prudentes pars fatuae erant, allegoria. Haec etiam nonnunquam electa vocatur . . . . nos enim et fideles et electos esse judicamus, qui Christo nomen dant. Sic locutus est Petrus: electis qui passim sunt per Pontum etc. 3) Capitur ecclesia pro quovis particulari coetu hujus universalis ac sensibilis ecclesiae. — Credo igitur a) unam esse ecclesiam eorum, qui eundum habent spiritum, et haec est ecclesiarum primitiae; hanc non errare etc. b) Credo et universalem sensibilem unam esse.

Anm. Anfangs (1523 in der 8ten Schlußrede) hatte Zwingli, ähnlich wie Luther, sich durch den Gegensatz gegen das Pabstthum hinreißen lassen, die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen," „derer, so in dem Haupte lebend," „die allein Gott kennt" zu definiren, und neben dieser ersten Bedeutung von Kirche nur noch die von ecclesia particularis (Kilchhöre, Gemeinde) zuzulassen. „Hat Einer all sein Zuversicht, Hoffnung und Trost zu Gott durch Christum Jesum, so ist er „in der Kilchen. Harwiederum alle so in die Creaturen ir Hoffnung „habend, die sind nit in der Kilchen." (Ausl. der 8ten Schlußrede). Während aber Luther immermehr in diesem Mißverständniß sich festsetzte, arbeitete Zwingli immer mehr sich daraus empor. Noch auf der 2ten Disput. zu Zürich (Herbst 1523) wiederholte er (Opp. I, p. 468 f.) jene Auffassung, die als Definition so wenig genügt, als der 7te Art. der Augsb. Confession, in jenem bestimmten Gegensatze aber eben so richtig war, als jener 7te Artikel. Der Gegensatz war nämlich dieser, daß Zwingli der „ecclesia repraesen-



Digitized by Google

tativa," die „aus Bischöffen und Kardinälen u. s. w. besteht" (der zur zweiten Mittlerin und hiemit zur Priesterschaft gewordenen Kirche) den Begriff der Gemeinde aller, „die in dem Haupte leben," entgegenstellt. (Vgl. seine erste Predigt zu Bern: „Eine heilige allgemeine und apostolische Kilchen. Damit die frommen Väter haben „wellen vergoumen, daß die apostolischen Männer, dero Namen sich „die hohen Bischöff flyssend, nit ein besundre kilch unterständind „zu sein; sunder daß die Wächter, Apostel und was Aemteren in der „Kilchen sind, mit dem gemeinen Volk Ein Kilch blybend)." Auch er will — ebenso wie Melanchthon in der Conf. Aug. — die Grenze der Grenze der Kirche nicht verengern, sondern erweitern. Er erweitert sie nur noch nicht genug, schließt einstweilen bloß alle Gläubigen, noch nicht alle Getauften, in die Kirche ein. — Aber schon auf der Berner Disputation (Opp. Zw. II, A, p. 78 f.) wurde, zunächst von Berchtold Haller, der Begriff der Kirche dahin erweitert, es sei „eine Versammlung Guter und Böser, die Christus einem Acker vergleiche, auf welchem Waizen und Unkraut wächst, einem Netze, das gute und faule Fische fängt." Ja schon im Jahre 1524, im antibol. adv. Emserum unterscheidet Zwingli selbst klar und scharf die ecclesia im Sinne von 1. Cor. 15, 9; Matth. 13, 24 welche aus Allen bestehe, qui Christo nomen dederunt, etiamsi revera sint parum fideles, und die ecclesia im Sinne von Eph. 5, 25, d. h. im Sinne von „Reich Gottes." Ebenso 1531 comm. de vera et falsa rel. cp. 13, und fidei christ. expositio cp. de eccl. (Visibilis ecclesia sunt, quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt).

## §. 478.

### Calvin.

Calvin (Inst. IV, 1, 1) geht aus davon, daß Gott, damit Christus durch den Glauben unser werde, hunc thesaurum apud ecclesiam deposuit. So faßt er die Kirche richtig als Gnadenmittelanstalt, und zwar als die Eine, von Christo selber gestiftete, sichtbare. (Pastores instituit ac doctores, quorum ore suos doceret, Eph. 4, 11; eos autoritate instruxit, nihil denique omisit, quod ad sanctum fidei consensum et rectum ordinem faceret. Imprimis sacramenta instituit). Sodann unterscheidet er (sect. 2) genau wie Zwingli, das Reich Gottes als „ecclesia

Digitized by Google

invisibilis," wozu omnes electi Dei .... etiam qui morte defuncti sunt, gehören, und welches Gegenstand des Glaubens, nicht des Schauens, sei, und deren exiguus numerus et contemtibilis latet sub ingenti turba. Aber (sect. 3) der dritte Artikel des apostolischen Symbols beziehe sich nicht bloß auf diese „ecclesia invisibilis," sondern auch ad externam ecclesiam, und auf diese sichtbare Kirche bezieht er (ganz richtig) den Begriff der communio sanctorum (ἅγιοι im neutest. Sinn) und die Stellen Apsche 4, 32 und Eph. 4, 4. Von dieser Kirche gilt, ut, etiamsi tota orbis machina labefactetur, corruere ipsa et concidere nequeat. — Hic non jubemur reprobos ab electis discernere, quod Dei est solius, non nostrum. Diese selbige sichtbare Kirche, welche als communio sanctorum das Resultat der sammelnden Thätigkeit Gottes ist, ist (sect. 4) zugleich als mater fidelium das Organ oder Mittel derselben, die Sammlerin selbst, quando non alius est in vitam ingressus, nisi nos ipsa concipiat in utero, nisi pariat, nisi nos alat suis uberibus, denique sub custodia et gubernatione sua nos teneat. .... Adde quod extra ejus gremium nulla est speranda peccatorum remissio nec ulla salus. Und so ist diese sichtbare Kirche (sect. 7) die universa hominum multitudo in orbe diffusa, quae unum se Deum et Christum colere profitetur, baptismo initiatur in ejus fidem, coenae participatione unitatem in vera doctrina et caritatem testatur, consensionem habet in Verbo Domini, atque ad ejus praedicationem ministerium conservat a Christo institutum (im Gegensatze zu jener „eccles. invis.," in quam nulli recipiuntur nisi qui et adoptionis gratia filii Dei sunt et Spiritus sanctificatione vera Christi membra). In hac autem plurimi sunt permixti hyprocritae, qui nihil Christi habent praeter titulum et speciem, plurimi ambitiosi etc. qui ad tempus tolerantur etc. Wo (sect. 9) das Evangelium rein (sincere) gepredigt und die Sacramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden: illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est. Die

Digitized by Google

ecclesia universalis aber est collecta ex quibuscunque gentibus multitudo und enthält singulas ecclesias, quae oppidatim et vicatim pro necessitatis humanae ratione dispositae sunt, ut unaquaeque nomen et autoritatem ecclesiae jure obtineat. Dabei gilt die Forderung, ut quos non omnino putabimus dignos esse piorum consortio, tractare tamen instar fratrum et fidelium loco habere debeamus propter communem ecclesiae consensum, quo feruntur et tolerantur in Christi corpore. Die Kennzeichen der (sichtbaren) christlichen Kirche sind (sect. 10) verbi praedicatio sacramentorumque observatio. Dabei ist jedoch (sect. 12) zu beachten: non unius sunt formae omnia verae doctrinae capita. Sunt quaedam ita necessaria cognitu, ut fixa esse et indubitata omnibus oporteat, qualia sunt: unum Deum esse, Christum Deum esse ac Dei filium, in Dei misericordia salutem nobis consistere et similia. Sunt alia, quae inter ecclesias controversa, fidei tamen unitatem non dirimant; Phil. 3, 15. Also die Eine sichtbare Kirche umfaßt mehrere Confessionen.

Anm. In der Voraussetzung, daß der Pabst der Antichrist sei, schloß wohl Calvin die römische Confession von jener fidei unitas und somit von der eccles visib. univ. aus (IV, 2). Dieser Fehler in der Anwendung hebt aber die Richtigkeit des Grundsatzes im allgemeinen (daß die verschiedenen Confessionen Glieder — kränkere und gesündere — an dem Einen Leibe Christi seien) nicht auf.

## §. 479.

Unter den Bekenntnißschriften handelt von der Kirche am klarsten und ausführlichsten die Conf. Helv. post (cp. 17 „de catholica et sancta Dei ecclesia"). Sie geht aus von der teleologischen Nothwendigkeit einer Gnadenmittel-Anstalt, und definirt diese ecclesia als e mundo evocatus vel collectus coetus fidelium, welcher semper fuit, nunc est, et ad finem usque saeculi futurus est. Auf den Begriff der Berufung, nicht der Erwählung, wird der

Digitized by Google

der Kirche gegründet. — Alsdann folgen die Prädicate una (quia unum caput, unus Spiritus, una salus, unum testamentum) und catholica (quod est universalis et diffunditur per omnes mundi partes vgl. oben §. 469). — Sodann wird unterschieden — nicht eine eccles. vis. und invis., sondern (was weit besser ist) die ecclesia militans, d. h. eben die Gnadenmittel-Anstalt auf Erden, und die eccl. triumphans als das künftige, im Himmel bereits begonnene, Reich der Gnadenerfolge. (Diese Bezeichnung des Reiches Gottes als der eccl. triumph. ist ohnstreitig viel passender, als die Bezeichnung eccl. invis. Eine unsichtbare Gemeinde, ein unsichtbarer Kahal ist eine contrad. in adj. Wohl aber kann das Reich Gottes als die zum Sieg und Triumph durchgedrungene Kirche bezeichnet werden, vgl. Hebr. 12, 23). — Die eccl. militans, also die jetzige sichtbare Kirche auf Erden „semper plurimas habuit particulares ecclesias, quae tamen omnes ad unitatem catholicae ecclesiae referuntur.“ — Der Grund und das Haupt dieser eccl. cathol. ist Christus, unde corpus vitam haurit. Nicht die Verfassung, nicht die Anerkennung Roms, bilde den Einheitspunkt der Kirche. — Irgend eine eccl. partic. werde daran als eine wahre Kirche erkannt, daß sie die notas verae ecclesia, vor allem die legitima vel sincera praedicatio verbi Dei habe. — Nicht alle Glieder der eccl. militans werden auch Glieder der eccles. triumphans sein. (Wieviel feiner und wahrer ist dies, als die plumbe Unterscheidung einer eccl. visib. und invis.). Ecclesia recte comparatur sagenae, quae omnis generis pisces attrahit. — Die Conf. Bas. post. art. 14 definirt die Kilchen anfangs zwar als die „auß den lebendigen Steinen gebaute sammlung aller heiligen,“ die aber „doch durch üsserе zeichen brauch und ordnung, die von Christo selbs ingesetzt und geordnet [also durch die Sacramente] und durch das Wort Gottes gesehen und erkannt, gesamlet und gebuwen wird.“ — Conf. Gall. art. 27. Die ecclesia ist der coetus fidelium, qui in verbo Dei sequendo et pura religione colenda consentiunt; minime tamen inficiamur,

Digitized by Google

quin fidelibus hypocritae et reprobi multi sunt permixti, sed quorum malitia ecclesiae nomen delere non potest. (Also wieder die Eine sichtbare Kirche, die reprobos und electos enthält). — Ebenso Conf. Belg. 29, daß hypocritae jener ecclesia fidelium permisti sunt, jener Kirche, welche nach art. 27 Eine ist bis zum Ende der Welt. Als notae einer wahren Kirche werden ebenfalls die pura evangelii praedicatio et sincera sacramentorum administratio et rectus usus disciplinae angegeben. (Die Conf. Belg. ist übrigens unter allen am wenigsten klar über die Kirche). — Nichts bestimmtes läßt sich aus Cat. Pal. qu. 54 entnehmen („daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlechte ihm eine auserwählte Gemeinde zum ewigen „Leben durch seinen Geist und Wort, in Einigkeit des wahren „Glaubens von Anbeginn der Welt bis an's Ende versammle, „schütze und erhalte." Das kann vom Reiche Gottes so gut wie von der Kirche gesagt werden. Die letztere ist eben nur ihrem Zweck und Resultat nach in's Auge gefaßt).

Anm. Die einzige Conf. Scot. braucht ep. 16 den Ausdruck eccl. invisib. und definirt dieselbe denn auch ganz consequent als die electi omnium temporum. Dieser eccl. invisib. stellt sie dann cp. 18 bloß ecclesias particulares visibiles gegenüber.

## §. 480.

Die Dogmatiker. — Begriff der Eccles. univ. visib.

Unter den reformirten Dogmatikern hat am klarsten und präcisesten Wolleb das Wesen der Kirche bestimmt. Sogleich in seiner Uebersichtstabelle subsummirt er das cp. de ecclesia dem Abschnitt de vocatione externa, communi electis et reprobis (während er dagegen die cpp. de fide et effectis fidei dem Abschnitt de vocatione interna electis propria subsummirt). Er sagt nämlich: Vocatio est A) communis electis et reprobis, ad $\alpha$) externam communionem foederis gratiae (hiezu rechnet er alle Gnadenanstalten, auch schon im alten Bunde), $\beta$) ad societatem ecclesiae (d. h. nach Wolleb I, cp. 24—25 die durch

Digitized by Google

die neuteſt. Sacramente geſtiftete Gemeinſchaft), B) propria electis, cujus fructus sunt, α) fides salvifica, β) effectus fidei. Hierin liegt ſchon klar und deutlich die Unterſcheidung der Kirche als der Anſtalt der Gnadenmittel vom Reiche Gottes als dem Reiche der Gnadenerfolge. Zur Kirche gehören alle externe vocati, zum Reiche Gottes nur die electi. Demgemäß trägt ſein Kap. über die Kirche (I, 25) ohne weiteres die Ueberſchrift: De ecclesiae visibilis natura, und er knüpft es an die Lehre von den Gnadenmitteln an mit den Worten: Hactenus de externa communione foederis gratiae; sequitur externa ecclesiae visibilis societas, qua omnes vocati pro ecclesiae membris habentur. Und dann definirt er: Ecclesia est visibilis coetus hominum, verbo et sacramentis ad gratiae statum vocatorum. Erſt in der weiteren Ausführung folgt (can. 3—7) die Bemerkung, daß dieſe eccl. visib. eine militans ſei ihrem gegenwärtigen Stande nach, und eine triumphans ſein werde im status gloriae, und daß man in der erſteren eine eccl. invisibilis unterſcheiden könne als den coetus electorum. Aber haec, fügt er bei, ad vocationis specialis doctrinam pertinet. Visibilis vero ecclesia est coetus communiter vocatorum tum electorum tum reproborum. Und von dieſer eccl. visib. der Kirche im eigentlichen Sinne iſt dann im Folgenden allein die Rede. Sie kann (can. 8) betrachtet werden a) als catholica sive universalis und b) als quaevis ecclesia particularis, velut Gallicana, Anglicana, Belgica, Helvetica etc. — Scheinbar ganz anders definirt Polanus (lib. 7) die ecclesia vera als den coetus electorum, quos Deus vocavit ad supernaturalem statum, rechnet aber zu ihr doch nicht alle Erwählten ſchlechthin, ſondern nur diejenigen Erwählten, welche faktiſch bereits gerufen ſind (lib. 7, cp. 2: Non omnes electi ad vitam aeternam, sed tantum vocati, sunt ecclesia). Scheinbar ſind hier die reprobi ganz und gar ausgeſchloſſen, aber doch nur ſcheinbar; allein dies findet bald ſeine Correktur. Polanus geht aus von der Idee der Kirche als des Leibes Chriſti,

Digitized by Google

von jener unsichtbaren Gemeinschaft mit dem Erlöser, welche im Leibe der Kirche die Seele ist; von jener mystischen Gemeinschaft, wo Christus das Haupt, und alle Erwählten die Glieder seien (cp. 3); daher rechnet er zur ecclesia neben den hominibus electis vocatis auch die angeli boni. (Anders Burm. 8, 1, 8; Buk. 41, 16 u. a.). Doch bald bestimmt sich ihm der Begriff der Kirche näher (cp. 4); da sie nicht die Menge aller Erwählten schlechthin, sondern nur derjenigen Erwählten ist, welche nnd soferne dieselben im Verlaufe der Geschichte bereits berufen sind (ebenso Burm. 8, 1, 1), so verwandelt sich die Kirche hiedurch aus einer rein idealen Größe in eine geschichtlich vorhandene Gemeinschaft, und es tritt sogleich der Unterschied auf (cp. 4) zwischen der ecclesia catholica und den ecclesiis particularibus. Die ecclesia catholica absolute dicta ist nun jener Himmel und Erde umspannende Leib Christi; die ecclesia catholica secundum quid aber (cp. 5) umfaßt nur Menschen, nicht mehr die Engel. Hier ist er also schon auf geschichtlichem Boden angelangt. Die materia dieser eccl. cathol. sec. quid ist ihm das genus humanum, die forma die relatio sive ordinatio et applicatio ad Deum in communione Christi per Spiritum sct. et verbum ipsus. Auf äußerst geistvolle Weise entwickelt sich ihm hieraus nun der Unterschied zwischen der eccl. cath. invisibilis und der eccl. cath. visibilis. Er ist weit davon entfernt, beide für zwei ineinandersteckende, einander aber nicht deckende Größen zu halten, so daß die eccl. cath. invis. bestünde aus den je in irgend einem Moment auf Erden lebenden electis, die eccl. cath. vis. aber aus ihnen nebst den getauften reprobis (so v. Til p. 218). Der Unterschied ist ihm kein quantitativer, sondern ein temporaler. Die eccl. cath. invis. ist ihm die ecclesia ex omnibus hominibus omnium temporum constans, die eccles. cathol. visib. dagegen die ecclesia unius temporis. So kann man sich die Distinktion gefallen lassen! Man kann nämlich die Kirche als eine Uebergangsgemeinschaft, in welche stets neue Glieder eintreten, aus welcher stets vollendete Glieder

Digitized by Google

in's ewige Leben eingehen, welche aber als organisirte Gemeinschaft und Anstalt mit sich identisch bleibt trotz allem Wechsel ihrer Bestandtheile — man kann sie füglich vergleichen mit einem Wasserfall. Zu dem Wasserfall als bleibendem gehören nicht bloß diejenigen Wellen, welche gerade in dem und dem Augenblicke zwischen den Felsen herabstürzen, sondern auch alle die Fluthen, die je und je da herabgestürzt sind, und den Wasserfall gebildet haben. So gehören freilich zur Kirche als bleibender gewissermassen auch alle die Glieder, die jemals die Kirche gebildet haben, speziell alle die, an welchen die Kirche ihre Absicht erreicht hat. Diese Kirche ist dann insofern unsichtbar, als sie in keinem einzelnen Zeitmoment in ihrer Ganzheit in die Sichtbarkeit tritt, sondern nur nach und nach. (Vgl. Buk. 41, 7, 2: Cathol. eccl. est invisibilis, quae vera tantum Christi membra seu electos seu totum numerum eorum complectitur. Invisibilis est hominum respectu, quia vera fides invisibilis est, et . . . quia major pars ecclesiae, in coelis triumphans, mortalibus invisibilis est). Zu dem Wasserfall, wie er in diesem Augenblicke ist, gehören aber bloß die Wellen, welche gerade jetzt herabstürzen, und so kann man auch die christliche Kirche betrachten, wie sie in einem beliebigen Zeitabschnitte ist (gleichsam in einem beliebigen Querdurchschnitt des chronologischen Kegels, dessen Anfang und Spitze das erste Pfingstfest, dessen Ende und Kreisfläche die bei Christi Wiederkunft vollendete Braut des Lammes bildet). Die Kirche in jener ihrer totalen Continuität ist (nach Polan. cp. 5) schlechthin una, einig nach außen und einig in sich; dagegen die ecclesia catholica unius temporis ist nicht immer einig, umfaßt auch nicht bloß electi, sondern ist der coetus omnium, qui doctrinam de Christo profitentur, umfaßt malos bonis permixtos und ist ihrem Wesen nach visibilis (cp. 7). Hier ist also Polanus bei dem eigentlichen Begriffe der allgemeinen sichtbaren Kirche angelangt, der Anstalt der Gnadenmittel, der Gemeinschaft aller Getauften. Diese eccles. cath. visibilis ist es, welche in ecclesias particulares

Digitized by Google

zerfällt. Dieſe Particularkirchen ſind (cp. 8) verſchieden, bauen nach 1. Cor. 3, 9 ff. auf den Einen Grund theils Gold, theils Stoppeln; ſie ſind theils purae, theils impurae, theils impurissimae, was Lehre und was Wandel und Zucht betrifft; aber ſelbſt von der eccl. part. impurissima, der römiſchen, giebt Polanus zu, daß ſie immer noch eine pars ecclesiae catholicae Christi ſei. (Hodierna ecclesia Romana est adhuc ecclesia Christi, sed omnium impurissima. Est in ea adhuc Deus vocans, sunt in ea vocati et vocatio; aliquid adhuc doctrinae Christi retinet, quamvis multis erroribus permixtum; Christianismi tesseram, baptismum, quantumvis multis naevis ac maculis foedatum, in sua substantiali forma retinet; adhuc retinet invocationem Christi mediatoris aliquam etc. Discernenda est ecclesia Romana ab ecclesia Papana seu Antichristi factione, quae in Romana ecclesia praevalet. Als eccl. collectiva ſei ſie noch Kirche, als eccl. repraesentativa ſei ſie es nicht mehr). — So finden wir alſo auch bei Polanus ganz die alte zwingliniſch-calviniſche Grundlehre von einer ecclesia catholica visibilis aller Getauften wieder. — Am allerdeutlichſten finden wir die gleiche Lehre bei Türretin loc. 16, 5, contr. 1. An nomen ecclesiae aut unius ecclesiae in verbo Dei non tantum detur coetui singulari, qui in unum locum coit, sed etiam toti corpori fidelium veritatem profitentium? Affirm. contra Indep. Nam omnes confessores constituunt unum corpus ecclesiasticum (1. Cor. 12, 27; Eph. 4, 11 f.), totum illud corpus dicitur unum ovile etc. (Joh. 10, 16; 2. Theſſ. 2, 4 u. a.) ecclesia visibilis est etiam sponsa Christi, mater fidelium.

Anm. Ich habe die Lehre vom Verhältniß der eccl. cath. visib. zu der eccl. invisib. und den ecclesiis particularibus hier abſichtlich ſo dargeſtellt, daß ich einigen wenigen Dogmatikern folgte, welche dieſe Lehre am reichſten, tiefſten und präciſeſten entwickelt haben. Andere, namentlich die älteren, übergehen entweder (wie Bullinger) die Lehre von der Kirche gänzlich, oder ſchwanken in ihren Beſtimmungen ohne Präciſion hin und her (wie z. B. Muſculus), indem ſie ſich durch den Gegenſatz gegen das Pabſtthum oder durch prädeſtinatiani-

Digitized by Google

ſche Spannung der Lehre von der electio zu offenbaren Einſeitigkeiten hinreißen laſſen. Muſculus (de eccl. 1) ſagt: ecclesia est evocatio, und unterſcheidet dreierlei vocatio: a) int. per Spir. b) externa per apostolos et ministros c) tertia, qua fideles in coetus ecclesiasticos convocantur. Hienach ſollte er denn auch conſequenter Weiſe mit Zwingli und Calvin eine eccl. invisib. (= regnum Dei) eine eccl. vis. univ. und ecclesiae vis. particulares unterſcheiden. Statt deſſen unterſcheidet er bloß eccl. univ. und partic., definirt die erſtere (cap. 2) als bloß fideles enthaltend, und (cp. 11) als infallibel, wehrt ſich (cp. 2) gegen die Lehre von einer duplex eccles. univ., deren die eine bloß Gläubige, die andere auch Heuchler enthalte, ſagt aber nachher cap. 3: (ecclesiae universali) immixtos esse malos, per se abunde patet! auch giebt er (p. 188) nicht zu, daß die Kirche mit dem Reiche Gottes identiſch ſei. Da hat man nun die Wahl! — Bukan (loc. 16, 3) definirt die Kirche entſchieden als den coetus der wirklich Gläubigen, leugnet (4) daß es zweierlei Kirche gebe, ſagt aber doch (7) daß dieſe Eine Kirche in Einer Beziehung unrein ſei, indem ſie Heuchler enthalte. So iſt bei ihm und vielen anderen die Ausführung zwar richtig, aber die Definition zu enge und der Ausführung widerſprechend. (Vgl. Wend. 1, 28, th. 6: Eccl. est coetus hominum ad salutis participationem vocatorum et — per fidem Christum recipientium. th. 9: Materia sunt homines per verbi praeconium etc. vocati.) — Wieder andre jedoch ſchließen ſich an Zwingli und Calvin ebenſo an, wie Wolleb und Polanus. Z. B. Piktet 13, 1, 8 unterſcheidet a) die societas electorum, b) die societas hominum praeconio evangelii vocatorum und dann, auf einen andern Eintheilungsgrund überſpringend, c) den coetus rectorum et pastorum. Vgl. Wyttenb. 1348 f.

## §. 481.

### Giebt's eine eccl. invisibilis?

Von einer ecclesia invisibilis wird in viererlei ganz verſchiedenem Sinne geredet. A) heißt die eccl. univ. visibilis ſelber (aber nur bei den Lutheranern) eine unſichtbare im Vergleich mit der falſchen Art von Sichtbarkeit, welche die römiſchen Theologen ihr vindiciren. Sie iſt nicht in dem Sinne eine ſichtbare, daß ſie ein ſichtbares Oberhaupt haben müßte. (Turret. loc. 16, 9, contr. 1. Quia Pontificii ecclesiam non aliam agnoscebant, quam

Digitized by Google

coetum visibilem, externe fidem profitentem, constantem ex episcopis, clericis et aliis, quibus Papa tanquam caput praeesset: Lutherus non modo hoc admittere noluit, sed negavit etiam tales vel esse vel dici debere ecclesiam, veram enim ecclesiam non professione externa aut subjectione Romano Pontifici esse metiendam, sed sola fide ac pietate interna). Soll dieſer Sprachgebrauch erträglich ſein, ſo muß „unſichtbar" wirklich nur ſoviel heißen, als „ohne ſichtbares Oberhaupt," nicht: „ohne ſichtbare Grenze." Dem Pabſtthum darf nicht der unſichtbare Glaube (wie bei Luther), ſondern es muß ihm die ſichtbare Taufe als wahre Grenze der Kirche entgegengeſtellt werden. — B) Eccl. invis. kann, wie bei Polanus und Bukanus auch die Kirche in der Continuität ihrer geſchichtlichen Entwicklung genannt werden, da dann ſtets nur ein Theil von ihr contemporan in die Sichtbarkeit tritt. Dafür iſt aber „unſichtbar" keine gute Bezeichnung. Man wird einen Baum nicht darum „unſichtbar" nennen, weil ich ihn nur ſehen kann, wie er jetzt iſt, nicht zugleich wie er morgen ſein wird! Sonſt müßtrn alle in der Zeit exiſtirenden (eo ipso veränderlichen) Dinge unſichtbar genannt werden im Gegenſatze zu den ewigen, während doch jene im Vergleich mit dieſen gerade die ſichtbaren ſind. Jener Sprachgebrauch des Polanus erklärt ſich daher wirklich nur daraus, daß er (und noch deutlicher Bukan) damit combinirte: C) die Unterſcheidung eines coetus electorum von dem coetus vocatorum, ſodaß jener eccl. invis., dieſer eccl. vis. hieß. Dieſe Unterſcheidung iſt nun die allgemeinſte und häufigſte (v. Til S. 218: Eccl. invis. est multitudo electorum, spiritualem cum Christo communionem habentium. Eccl. vis. est coetus eorum, qui sub dispensatione verbi sacramentorum et disciplinae in unam societatem externam coalescunt. Mar. foed. 27, 16. Buk. 41, 7; Piktet 13, 4 Wytt. 1302 u. v. a.). Wir haben an ihr nur das auszuſetzen, daß die multitudo electorum keinen coetus, keine ecclesia bildet; denn eine discrete Menge von Einzelnen, welche jeder für ſich zwar innerlich mit

Digitized by Google

Christo verbunden sind, einander gegenseitig aber nur zum geringsten Theile, nur gelegentlich und auch da nie mit absoluter Sicherheit als wahrhaft-gläubige zu erkennen vermögen, sind eben kein קהל, keine ecclesia, keine organisirte sammelnde Gemeinschaft, noch eine gesammelte Gemeinde. Sie erkennen einander hin und wieder in kleineren und größeren Kreisen als zum lebendigen Kern der Kirche gehörige, als Gesalbte (vgl. Stilling's Heimweh), aber eine „Kirche" neben der von Christo gestifteten, auf der h. Taufe ruhenden, bilden sie nicht. Eine „unsichtbare Kirche" ist eben an sich eine contradictio in adjecto. Wer wird dann bei einem Acker, welcher Waizen und Unkraut untereinander trägt, die zerstreute Menge der Waizenhalme als den „unsichtbaren Acker" dem ganzen wirklichen Acker als dem „sichtbaren" gegenüberstellen?! Dazu kommt noch, daß die Grenze zwischen Bekehrten und Unbekehrten hienieden eine fließende ist. Der Ungläubige als solcher gehört freilich nicht in die Kirche, aber der Gläubige als solcher ebensowenig. Der erstere gehört hinein, sofern er ein noch zu bekehrender, noch der Bekehrung fähiger, der letztere, insofern er ein noch zu fördernder, der Förderung noch bedürftiger ist. Wir müssen also jenen dritten Sprachgebrauch von eccles. invis. ebenfalls verwerfen. Was damit bezeichnet werden soll, ist keine Kirche, sondern das dermalen noch unsichtbare, künftig aber sichtbar aufzurichtende Reich Gottes. (Das erkennt auch Wytt. 1305: **Ecclesiae internae constitutionem facit Regnum gratiae, ut, ubi Regnum gratiae, ibi et ecclesia interna.** Ebenso 1312, schol. 2). — D) Schon bei Wendelin und Piktet spielt aber dieser Sprachgebrauch in einen vierten hinüber, gegen welchen wir nichts einzuwenden haben. Die Eine und selbige eccl. univ. visib. hat neben ihrer Sichtbarkeit auch eine unsichtbare Seite ihres Wesens. Wendelin (1, 28, 24 f.): **Respectu formae hujus, quae sola ecclesiam absolute constituit, vera et sincera ecclesiae membra non sunt nisi electi, vocati, justificati et sanctificati, h. e. vere fideles. Ejusdem respectu invisibilis est ecclesia, quia oculorum judicio vere et sincere fideles ab**

Digitized by Google

hypocritis nequeunt discerni. Externa et accidentalis forma consistit in externis ecclesiae actibus etc. Harum respectu ecclesia appellatur visibilis. Pict. 13, 1, 7: Ecclesia potest spectari vel respectu communionis internae cum Christo, vel respectu professionis externae vel regiminis. Ebend. 4, 2: Vocatur visibilis ratione hominum, qui eam constituunt, et qui sunt visibiles, ratione praedicationis verbi et administrationis sacramentorum; ratione splendoris, quo aliquando fulget in mundo. Vocatur invisibilis ratione fidei spei et caritatis et ratione fidelium qua talium; etsi enim fideles qua homines sint visibiles, non sunt visibiles qua fideles. Endem. §. 163: Eccl. est visibilis ob professionem religionis christianae, ob cultum publicum u. ſ. w. Dicitur invisibilis, quatenus conspici nequit. Hoc valet de affectionibus internis christianorum, de membris (nämlich veris) ecclesiae etc. Aehnlich Burm. 8, 1, 4: interna ecclesiae forma externis oculis invisibilis est; ibid. 19: ecclesia invisibilis est quoad interiorem suam formam; sed et visibilis eadem est quoad externam fidei professionem. Ebenſo Heidan. u. a.). Vollends klar bei Turret. 16, 9, contr. 1. Nos, quando ecclesiam distinguimus in visibilem et invisibilem. haec divisio non est generis in species, quasi duas species fingeremus ecclesiae sibi oppositas; sed est tantum limitatio subjecti secundum varias ejus σχέσεις. Et licet Ecclesia multis modis visibilis esse possit, invisibilis tamen nobis recte dicitur ratione formae internae, purae verae fidei, quatenus consideratur ut corpus Christi mysticum. Demgemäß ſagt er (8, contr. 1) reprobos pertinere ad statum externum ecclesiae, non ad statum internum. Aehnlich Muſc. de eccl. cp. 3: Aliud est, esse in ecclesia, aliud, esse de ecclesia).

Anm. Der dritte und vierte Sprachgebrauch gehen oft in einander über. So redet z. B. Mareſ. erſt von einer eccl. invisib. und einer eccl. visib., dann aber ſagt er: Non duplicem facimus ecclesiam visibilem, sed haec duo conveniunt ecclesiae vario respectu.

Digitized by Google

## §. 482.

### I. Eccl. visib. univ. Ihr Wesen.

Die ecclesia (visibilis) universalis ist als coetus vocatorum diejenige Gemeinschaft, in welcher und durch welche die Glieder der natürlichen Menschheit (Welt) zu Gliedern der deuteroadamitischen (des Reiches Gottes) werden sollen und zu werden die Möglichkeit haben. Hienach ist diese Eine und selbige Gemeinschaft beides: a) mater fidelium, Sammlerin, Spenderin der Gnadenmittel (Buk. 41, 27, 1, mater fidelium dicitur, quia filios Dei parit, unit Christo, et alit per verbi praedicationem et vere bonorum operum exempla. Unde est illud: non posse quemquam habere Deum patrem, qui non habeat ecclesiam matrem), b) coetus sanctorum, gesammelte Gemeinde (Buk. 41, 27, 12 und alle andern). Sie ist Mittel und Resultat zugleich; sie ist einerseits das relativ schon zu Stande gekommene Reich Gottes, sofern dasselbe als ein Sauertaig noch die Welt durchdringt und auf die Welt einwirkt; sie ist zugleich die Welt, sofern diese relativ schon in eine deuteroadamitische Menschheit (also in's Reich Gottes) umgewandelt ist. Da es aber die eine und selbige Kirche ist, welche beides zugleich ist, so wird deshalb 1) verworfen die Unterscheidung einer ecclesia repraesentativa (Priesterschaft) und einer von ihr schlechthin unterschiedenen ecclesia collectiva (Laienstand) im römischen Sinn. Sofern die römische Kirche als eccl. repraes. über die Gemeinde hinaustritt als zweite Mittlerin, wird sie antichristisch (Polan. cp. 8 siehe §. 480). Dagegen wird 2) gelehrt, daß die Eine und selbe Kirche sich allerdings organisire et in grege et in senatu (Buk. 41, 2; 41, 7, 5; Wendel. 1, 28, 26), d. h. als sammelnde Anstalt muß sie aus sich heraus ein Amt des Kirchendienstes organisiren, welcher die Gnadenmittel spendet, und als gesammelte Gemeinde muß sie sich gemeindlich organisiren im Amte des Gemeindedienstes, welcher Zucht erhält und Liebe übt. Vgl. Polan. 7, 11 und überhaupt unten die Lehre de gubern. ecclesiae). Der grex aber be-



Digitized by Google

ſteht aus den laicis (Polan. 7, 12) d. h. den Gliedern des λαός, des Volkes Gottes. 3) Allein wenn auch die Organiſation von Aemtern (officiis ecclesiasticis Wend. 1, 28, 26) weſentlich iſt in der Kirche, ſo muß darum doch jeder Unterſchied von Prieſtern (Klerikern) und Laien verworfen werden. (Turr. 12, 8, contr. 1; 16, 20 contr. 4: Discrimen inter laicos et clericos figmentum papale est. Vgl. Conf. Helv. post. 18 diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium, illud enim commune est christianis omnibus, hoc non item. Hoornb. misc. 1, 2, 6). Denn jene officia ecclesiastica beruhen alle auf einem Dienſte, ministerium (vgl. Polan. 7, 10: Gubernatio ecclesiae est ministerium, non dominium, nach Kol. 4, 17; 1. Petr. 5, 3; Apſche 1, 17 vgl. Luk. 22, 26), während der Begriff des Prieſterthums auf einer Mittlerſtellung zwiſchen dem heiligen Gott und der profanen Sünderwelt beruht. Die altteſt. Prieſter waren Vorbilder Chriſti, des Mittlers; nachdem er gekommen und die prieſterliche Vertretung vollendet hat, bedarf es α) keiner vorbildlichen Vertreter der Gemeinde mehr, da dieſe ſelbſt zum prieſterlichen Volke geworden (1. Petr. 2, 9), welches ſich ſelbſt Gott darbringt zum lebendigen Dankopfer (Röm. 12, 1), β) wirkliche Vertreter ſind aber gar nicht einmal möglich, da die Gemeinde Chriſti kein Glied zählt, welches nicht ſelbſt der Gnade noch bedürfte, kein Glied, welches als ein ſündloſeres, gerechteres Weſen ſich vermittelnd zwiſchen Gott und die Gemeinde ſtellen dürfte. (Denn vor Gott als dem Richter ſind ja alle Menſchen gleich ſehr der Gerechtigkeit ermangelnd; und auf Gott als den Richter bezieht ſich alle und jede prieſterliche Vertretung). Daher wird 4) gelehrt das allgemeine Prieſterthum aller wahren Glieder Chriſti (Buk. 42, 51). Denn es iſt kein Glied in der Gemeinde — auch im senatus ecclesiae — welches nicht ſelber noch ein heilsbedürftiger Sünder wäre, und nicht in Chriſto ſeinen einigen verſöhnenden Hoheprieſter erkennen müßte. Es iſt aber ebenfalls kein Glied in der Gemeinde — auch im grex — welchem nicht in Chriſto das Recht der Kindſchaft erworben wäre, und welches nicht berechtigt und

Digitized by Google

befähigt und verpflichtet wäre, sich selbst als lebendiges Dankopfer dem versöhnten Vater unmittelbar darzubringen. — So wie nun die Unterscheidung einer eccles. repraes. (Priesterschaft) und collect. (Laienschaft) verworfen, wohl aber eine polarische Organisation der Einen ecclesia in einen senatus und einen grex gelehrt wird: ähnlich wird die Unterscheidung einer ecclesia electorum und ecclesia vocatorum (mit Wend., Pikt., Burm., Türr.) zu verwerfen, wohl aber anzuerkennen sein, daß in der Einen Kirche neben solchen Gliedern, an welchen die Gnadenmittel bereits den Erfolg der Bekehrung (durch's Wort) und Wiedergeburt (durch die Sacramente) gehabt haben, auch solche Glieder sind, welche zur Zeit noch unbekehrt sind. Darauf gründet sich der Lehrsatz sämmtlicher reformirten Dogmatiker, die materia der Kirche seien die homines redimendi (justificandi, regenerandi etc.) (daher die angeli von Burm. 8, 1, 8; Buk. 41, 16 u. a. mit Recht nicht als membra ecclesiae betrachtet werden), die forma interna sei die communio membrorum cum capite, oder die „unio spiritualis vera et realis cum Christo capite," die forma externa sei die professio und die participatio verbi et sacramentorum; und ferner: es gebe Glieder, welche nur quoad formam externam Glieder der Kirche, daher keine vera membra, keine cives im vollen Sinne seien. Nämlich a) die catechumeni, als der Natur der Sache nach erst in der Bekehrung begriffene, noch nicht wiedergeborene, seien noch nicht cives im vollen Sinn (Turr. 16, 8, contr. 3; Pikt. 13, 2, 11; Wend. 1, 28, 24; Burm. 8, 1, 10 u. a. Piktet gesellt diesen auch die excommunicati zu); b) die hypocritae seien nicht vera membra, sondern nur membra quoad formam externam (Wend. ibid. Pikt. 13, 2, 10; Burm. 8, 1, 9. Turr. 16, 8, contr. 1: Nos concedimus, reprobos etiam posse pertinere ad statum externum ecclesiae, seu ad formam externam ecclesiae, quae posita est in professione fidei seu communione externa et sensibili eorundem sacrorum. Negamus vero pertinere ad statum internum, qui positus est in vocatione interna et efficaci per verbum et



Digitized by Google

Spiritum. Concedimus, reprobos et infideles esse membra ecclesiae aequivoce). Diese Unterscheidung beruht auf der Wahrheit, daß die Art der Wirkung der Gnadenmittel bedingt ist durch die menschliche μετάνοια.

## §. 483.

### Ihre Entwicklung. Eccl. continua und momentanea.

Schon §. 480 und 481 wurde gelegentlich die Distinktion einer ecclesia militans und triumphans erwähnt. Dieselbe hat ihren Werth, vorausgesetzt, daß unter der eccl. triumphans nicht (wie bei Musc. 2; Polan. 7, 4; Buk. 41, 7; Wend. 1, 28, 16; v. Til pag. 218 und den meisten) die discrete Menge der bereits selig verstorbenen Individuen, also der in den Himmel gekommenen Seelen, verstanden werde, sondern die concrete Eine sichtbare Kirche der Getauften auf Erden, wie dieselbe am Schluß ihrer Entwicklung sein wird in demjenigen Momente, wo sie als geschmückte Braut zur Hochzeit des Lammes, d. h. zur Verwandlung ihrer selbst in's Reich Gottes, berufen werden wird; also wenn der Begriff der ecclesia triumphans eschatologisch gefaßt wird (nur Bukan bemerkt, daß der plenus triumphus erst künftig eintreten werde). Wir werden hienach unterscheiden (vgl. oben §. 468): 1) den Begriff der eccl. visibilis universalis per saecula crescens oder ecclesia continua, 2) den Begriff der ecclesia visibilis universalis alicujus temporis oder ecclesia momentanea und hier wieder a) die tempora ecclesiae militantis nnd b) das tempus futurum ecclesiae triumphantis. Hier hat nun die Distinktion von §. 482 wieder ihre wesentliche Bedeutung. Nämlich nur in den temporibus ecclesiae militantis giebt es hypocritae und fallen stat. internus und stat. externus auseinander; im tempus ecclesiae triumphantis ist die Kirche von hypocritis gereinigt (Apok. 19, 7—8) und der status externus und status internus decken sich. Daher ist die ecclesia als militans imperfecta als triumphans perfecta (Buk. 41, 5, 2).

Digitized by Google

## §. 484.

### Ihre Attribute.

Als Attribute der ecclesia christiana werden von den reformirten Dogmatikern die drei des apostolischen Symbolums genannt: una, sancta, catholica (Musc. cp. 2; Buk. 41, 4 und 6; Pol. 7, 4; Wolleb 1, 25, 27 ff.; Pikt. 13, 3; Marek. 27, 2; Turr. 16, 7 ff.; Burm. 8, 1, 11 ff.). Besonders gut definiren Piktet und Burmann. Letzterer: Sicuti Deus unus est, ita quoque ecclesia non nisi una esse potest. Complectitur autem catholicae vox omnes locorum temporum personarum ac statuum differentias. Ersterer: Catholica dicitur, α) quia per totum orbem diffusa est, opposite ad ecclesiam veteris testamenti, β) quia absque discrimine ex quovis hominum genere, ordine et statu legitur. (Vgl. damit oben §. 469). Unitas sita est in vinculis a) essentialibus, α) quoad statum internum: unitas Spiritus fidei caritatis spei, β) quoad statum externum; sacramenta; b) accidentalibus: convenientia in dogmatibus (wohl unterschieden von der unitas fidei!) unitas formae regiminis, legum, disciplinae. Sancta dicitur, a) quia Deus eam separavit a mundo, ut sit populus peculii, b) quia sanctitati incumbit, non sanctitati umbratili, qualis erat sanctitas gentis Judaicae, c) quia purificata est et sanctificata a Spiritu Sancto. A) Die Katholizität in diesem präcis limitirten Sinne und die unitas in essentialibus kommen nun der ecclesia visibilis universalis unbedingt zu, sowohl der ecclesia continua als der ecclesia momentanea, und zwar letzterer sowohl temporibus militiae (d. h. der ecclesia imperfecta) als tempore triumphi (der ecclesia perfecta). Zu allen Zeiten hat die Kirche Christi den Trieb und die Fähigkeit, die ganze Welt und alle Lebensverhältnisse zu durchdringen; zu allen Zeiten ist sie zusammengehalten durch die Einheit ihres Hauptes und durch die allgemeine Anerkenntniß der h. Taufe und des h. Abendmahles. (Solche Sekten, welche, wie die Quäker, die beiden Sacramente nicht sichtbar vollziehen,

Digitized by Google

werden zwar nicht als Heiden, aber auch nicht als cives ecclesiae im vollen Sinne, sondern als Katechumenen zu betrachten sein). B) Dagegen kommen jene Attribute der Katholizität, Einheit und Heiligkeit im vollen unbeschränkten Sinn nebst einem vierten Attribut, der Infallibilität, der ecclesia momentanea imperfecta nicht zu, sondern nur der ecclesia continua, also der Kirche in der Ganzheit ihrer Entwicklung und Geschichte, in welcher alle zeitlichen einzelnen Stufen unvollkommener Entwicklung enthalten sind, alles unvollkommene aber als aufgehoben erscheint in der letzten reifen Frucht der ecclesia perfecta. Die alten Dogmatiker drücken sich hier theilweise schief aus, indem sie statt des Begriffes der eccl. continua den der eccl. invis. einsetzen, und der „unsichtbaren Kirche" in der dritten der §. 481 angeführten Bedeutungen die absolute Katholizität und Einheit zusprechen. So Burm. 8, 1, 25; Pictet 13, 5, 3; Polan. 1, 26; ebenso Alsted, Turr. Wir haben dort schon gesehen, daß es einen coetus electorum überhaupt nicht giebt, geschweige daß ihm als solchem (als einer Gemeinschaft) Einheit und Katholizität zugeschrieben werden könnte. Richtiger ist es, mit Buk. 41, 24; Aret. Heidegger u. a. der ecclesia triumphans jene absolute Einheit, Heiligkeit, Katholizität und die Infallibilität zuzuschreiben; nur muß man dann unter der eccl. triumph. (nach §. 483) nicht die Menge der Verstorbenen im Himmel, sondern die Kirche auf Erden im letzten Moment ihrer vollendeten Reife bei Christi Wiederkunft verstehen. — Als ecclesia imperfecta ist die Kirche a) noch nicht vollkommen einig; es giebt in ihr nicht allein „ecclesias particulares" (Burm. 8, 1, 17), deren Geschiedensein auf localen und geographischen und ethnographischen Grenzen beruht, und der absoluten Einheit gar keinen Eintrag thut, vielmehr zur organischen Gliederung und zur Katholizität der Kirche gehört, sondern auch „ecclesias particulares" im Sinne von „Confessionen" (Buk. 41, 22 u. 24; Pict. 13, 4; Wolleb 1, 25, 27 f.), d. h. mit anderem Worte: schismata. Betreffen solche eine Fundamentallehre, so werden sie haereses genannt. Buk. 41, 22; Woll. 1, 25, 28 und 1, 27 can. 1—3

Digitized by Google

de haeret: Non quilibet error facit haereticum. Aut enim erratur in fundamento, ut fit ab Arianis et Marcionitis, quorum alii deitatem, hi vero humanitatem Christi negant, aut circa fundamentum, qualiter errant Pontificii, docentes transsubstantiationem, qua naturae humanae Christi veritas tollitur; aut praeter fundamentum, quales errores a Paulo foeno ligno etc. assimilantur (1. Cor. 3, 12). Haereticum facit, a) error in fundamento aut circa fundamentum, b) convictio, c) contumacia. Non omnis schismaticus est haereticus. Vgl. unten §. 486 Anm. 2. Die Lutheraner pflegen bei den reformirten Polemikern, z. B. Hoornbeck, nur zu den Schismatikern gerechnet zu werden. Mares. 29, 23: His autem omnibus pensiculatius consideratis non videmus cur illas Protestantium ecclesias, perperam et vitiose Lutheranas dici solitas, ob suos illos naevos ex verarum ecclesiarum numero dispungamus. Ecclesiarum Gallicarum synodus nationalis Carentoniana 1631 Lutheranos ad suam communionem esse admittendos, non obstantibus illis naevis, expresse declaravit. b) Als eccl. imperf. ist die Kirche nicht heilig im vollen Sinn; sie ermangelt nicht nur der sanctitas inhaerens (Woll., Alst. u. a.), welche von ihr auch gar nicht gefordert wird, sondern es mangelt ihr auch noch an der justitia imputata, solange noch Glieder in ihr sind, welche bloß membra secundum externam formam sind. In Folge dessen mangelt es denn auch an der Heiligung und Zucht (disciplina). c) Sie ist demnach auch nicht katholisch im vollen Sinn; denn in dem Maaße als sie kranke und faule Glieder in sich schließt, wird sie untüchtig die Welt zu überwinden und lässet sich oft vielmehr von der Welt überwinden, wird weltlich. Und so kann d) von einer Infallibilität der eccl. vis. univ. militans (imperf.) vollends keine Rede sein (Burm. 8, 1, 26. Ceteroquin particulares ecclesiae non errare solum, sed et funditus labi ac extingui possunt. Ac publice quoque per universam ecclesiam, quacunque illa patet, errores aliquos non letales obtinere adeo non repugnat, ut id olim factum fuisse pu-

Digitized by Google

riorum saeculorum experientia satis probet). Der eccl. vis. univ. wie ſie in irgend einem einzelnen Zeitmoment vor Chriſti Wiederkunft iſt, kann nur derjenige die Infallibilität zuſchreiben, welcher leugnet, daß der Erfolg der Gnadenmittel ein durch die μετάνοια der Menſchen bedingter iſt. — C) Während aber der eccl. momentanea imperf. jene Attribute der Einheit, Heiligkeit und Katholizität nur relativ zukommen, ſo kommt ihr dagegen nach Chriſti Verheißung (Matth. 16, 18) das Prädicat der Perpetuität abſolut und unbedingt zu. Die chriſtliche Kirche, wie kläglich auch gerade ihr innerer oder äußerer Zuſtand ſein mag, hat die Gewißheit, daß ſie nicht vom Tode verſchlungen werden, nicht erſtickt werden wird, ſondern daß es bis zur Wiederkunft Chriſti eine Gemeinſchaft der Getauften geben wird. (Est perpetua non peritura. Burm. 8, 1, 20 und 27; Buk. 41, 12; Pikt. 13, 5, 4: Non potest plane deficere tota ecclesia, ita ut sit nulla ecclesia in mundo. Wyttenb. 1362: Nulla aetas fuit, in qua non fuerit vera ecclesia, nec ulla erit, qua non sit futura. Endem. 163 u. a.).

## §. 485.

### II. Ecclesiae visibiles particulares.

Die begriffliche Unterſcheidung zwiſchen ſolchen ecclesiis part., welche lediglich durch geographiſche und politiſche Grenzen getrennt waren, und confessionibus particularibus, welche eine Verſchiedenheit in Dogma, Disciplin und Verfaſſung trennte, wurde von den älteren Dogmatikern darum nicht bis zu voller Präciſion ausgebildet, weil damals weit häufiger als jetzt Landeskirche und Confeſſion zuſammenfiel, d. h. weil in der Regel in einem Staate nur eine Confeſſion tolerirt war. (Nur Frankreich nebſt den kleineren rheiniſchen papiſtiſchen Staaten, wo es ecclesiae reformatae pressae gab, machten eine Ausnahme). Vgl. Burm. 8, 1, 17 f.: Ecclesiae universalis partes integrantes sunt ecclesiae particulares, quae certis in locis colliguntur, quae de ecclesiae catholicae natura et privilegiis participant, cum in

Digitized by Google

iis illa per sese existat. Constituitur autem ecclesia particularis per externam evangelii professionem, qua multi fideles inter sese conjuncti ac in eundem disciplinam aggregati sanctam inter sese communionem colunt. (Hier ist eccl. part. = Landeskirche, welche natürlich accidentell immer eine Kirche von der oder jener bestimmten professio oder disciplina ist). Dagegen Buk. 41, 24: Sane fieri potest, ut particulares aliquae visibiles ecclesiae minus recte intelligendo vel minus firmiter credendo, quae a Deo praescripta sunt, errent a veritate. (Hier ist eccl. part. = Confession). Piktet braucht (13, 6, 1) für „Confession" das Wort „communio." — Wir werden, wollen wir präcis sein, unterscheiden müssen zwischen dem Begriff einer ecclesia particularis, cujus nempe fines sunt locales et politici (z. B. die afrikanische, die italische, die palästinensische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten; die Berner, Schaffhauser, Zürcher Kirche u. s. w.) und dem Begriff einer confessio particularis, quae propria habet dogmata, disciplinam, gubernationem (z. B. die lutherische, die römische, die episcopale, die nestorianische). Eine Mehrheit von ecclesiis part. gehört wesentlich zur eccles. visib., nämlich zu ihrer Katholizität; eine Mehrheit von confessionibus particularibus gehört zu den Unvollkommenheiten der eccl. imperfecta.

## §. 486.

### Notae purae ecclesiae.

Auf den Unterschied der confessiones particulares bezieht sich der Begriff der notae purae ecclesiae (schon in Conf. Belg. 29), wie die reformirten Dogmatiker denselben gefaßt haben; d. h. der Merkmale, woran unterschieden werden kann, ob eine Einzelkirche der Idee und dem Wesen der eccl. univ. entspreche. Burm. 8, 2, 1: Notae non quaeruntur de universali ac mystica electorum ecclesia, neque de externa ac aspectabili Christiani nominis ecclesia, quae toto orbe dispersa est, sed de

Digitized by Google

particularibus christianorum coetibus et ecclesiis, ut iis nos adjungamus. Piktet 13, 6, 1: Non agitur de notis, ex quibus dignosci possint fideles ab hypocritis, sed de notis, ex quibus dignosci possit, an aliqua communio sit vera, ut nos illi adjungamus. Non agitur de notis ecclesiae christianae in genere; professio enim christianismi satis distinguit eam ab aliis, sed de notis verae ecclesiae inter eos coetus, qui christianos sese vocant. Mares. 29, 6. Deinde nec quaeruntur in hac controversia notae Christianismi in genere, sive ecclesiae universalis, uti distinguitur ab Ethnicis Judaeis et Mahumetanis; cum hic solus Christi baptismus et Christiani nominis professio abunde sufficiat . . . sed quinam coetus particulares vere proprie et homogenee, ut ita loquar, ad ecclesiam illam universalem pertineant. Turr. 16, 13: Agitur de notis non ecclesiae invisibilis ad dignoscendos veros electos et fideles, sed de notis ecclesiae visibilis et secundum formam collectionis et unionis externae. Nec agitur de notis ecclesiae christianae in genere . . . sed in specie de ecclesiae particularis visibilis notis agitur, ut ecclesiam orthodoxam et puriorem ab heterodoxa discernamus. Polanus behandelt die Lehre von den notis im cp. (8) de ecclesiis particularibus und mit Berufung auf 1. Cor. 3, 9—12. (Wendelin 1, 28, 25; Wolleb 1, 25, 26 und Wyttenb. 1319 beziehen den Begriff der notae zwar auf die eccles. visib. in genere, fügen dann aber bei, Wend.: Notae haec non sunt aeque essentiales et inseparabiles ab ecclesia visibili in genere sic dicta, Wolleb: Notae istae, quoad fundamentum religionis, omnibus ecclesiis aequaliter, quoad accidentalia vero alii ecclesiae magis, alii minus competunt. Vgl. Wyttenb. 1322 ff.). Die notae sind also wohl zu unterscheiden von den attributis; es sind Kennzeichen für den einzelnen Christen, nach deren Richtschnur er prüfen soll, in welcher Confession er das vollste, unverkümmertste Wirken der Gnadenmittel zu finden erwarten dürfe. —

Digitized by Google

Als notae werden nun genannt: 1) veritas oder puritas doctrinae (Turr., Woll., Pol., Wend., Pikt., Burm., Wytt., Endem.), 2) legitimus sacramentorum usus (Türr., Woll., Pol., Wend. Pikt., Burm., Wytt., Endem.), 3) disciplinae exercitium (Pikt., Endem., Pol. Conf. Belg. 29; vergl. Wend.: obedientia ministerio). — Polan.: a) doctrina divina incorrupta, b) disciplina divina sacramentorum, cultus et morum (vgl. Matth. 7, 16). — Dagegen werden verworfen die von den römischen Theologen zu Gunsten ihrer Confession aufgestellten notae: nomen catholicae (wird ihnen nicht zugestanden) antiquitas (kömmt der nach Gottes Wort wiederhergestellten Kirche zu, nicht der durch Menschensatzungen und Neuerungen verunreinigten) amplitudo (ist in beiden gleich) successio episcoporum (die successio doctrinae ist wichtiger als die successio personarum) felicitas temporalis (ist eher ein Gegenzeugniß) u. dgl. m.

Anm. 1. Die meisten reformirten Dogmatiker reden von „notae verae ecclesiae." Präciser Polanus (7, 8 vgl. mit Mares. 29, 18) „de notis purae atque orthodoxae ecclesiae." Er rechtfertigt dies durch die feine Bemerkung: Omnis pura ecclesia Dei est etiam vera, sed non omnis vera est continuo pura, nisi verum et purum pro eodem sumantur, quod saepissime fit. Sicut omne purum aurum est etiam verum, sed non omne aurum est continuo purum; nam aurum scoriis permixtum verum quidem aurum est, sed non purum, donec a scoriis separetur. So kann er (vergl. oben §. 480) der römischen Confession zugestehen, sie sei vera ecclesia, „eine wirkliche Kirche," wirklich ein Theil der eccl. univers. obgleich sie impurissima sei. (Diejenigen Dogmatiker, welche verus = purus nehmen, gestehen dies natürlich nicht zu, z. B. Turr. 16, 36). Jedenfalls kann es nur Eine eccl. purae geben, aber mehrere eccl. falsae (Wytt. 1345).

Anm. 2. Bei der pura doctrina werden von den meisten reformirten Dogmatikern (am präcisesten von Wyttenb. 1328 ff.) unterschieden: a) Articuli fundamentales primi ordinis, quae ad veram fidem cognoscendae requiruntur, vor allem daß Christus der menschgewordene Sohn Gottes (1. Joh. 2, 22; 4, 15), denn Christus ist das fundamentum; b) artic. fundam. secundi

Digitized by Google

ordinis, qui salva fide ac salute ignorari, non autem negari possunt, dahin gehören die Sätze über das πῶς; über den modus der Menschwerdung und Erlösung; c) articuli non fundamentales, quorum ignoratione et negatione nec fundamentum tollitur, nec veritates fundamentales; qui et ignorari et negari salva fide ac salute possunt. Wo a fehlt, ist keine Kirche mehr; wo in b (wie bei der römischen Kirche) oder in c (wie bei der lutherischen) gefehlt wird, da ist eine ecclesia magis vel minus impura. — Die Grenze zwischen b und c lasse sich aber nicht scharf ziehen (Wytt. 1335) um so minder, da die Zahl der art. fund. secundi ordinis mit der fortschreitenden dogmatischen Entwicklung fortwährend wachse (Wytt. 1332). — Beharrliche Irrlehre in Betreff von b mache den haereticus, Irrthum in Betreff von c den heterodoxus aus. Schismatica endlich ist (Wytt. 1356) eine eccl. part., wenn sie eine andere eccl. part. trotz der Uebereinstimmung in den Fundamentallehren erster Klasse nicht für eine pars ecclesiae universalis anerkennen will.

Anm. 3. Die französische Generalsynode von Charenton 1631 beschloß, daß Lutheraner, wenn sie es verlangten, zu den Sacramenten müßten zugelassen werden ohne Uebertritt, parceque les églises de la Confession d'Augsbourg convenoient avec les autres églises réformées dans les points fondamentaux de la véritable réligion, et qu'il n'y avoit ni superstition ni idololatrie dans leur culte. (Aymon, synodes nationaux, t. II, Syn. de Charent. 1631, chap. 22, art. 1, pag. 501). Darüber hatten die Reformirten in Frankreich bereits im Jahre 1636 von Seiten des Staates, der sie beschuldigte, noch eine neue Ketzerei eingeführt zu haben, zu leiden (Histoire de l'édit de Nantes, t. II, l. 11, pag. 553 ff.) hielten aber standhaft jenen Beschluß fest. In allen Ländern wurde und wird die gleiche Observanz gegen die Lutheraner gehandhabt.

## §. 487.

### Gubernatio ecclesiae.

Die Lehre von der gubernatio ecclesiae, d. h. der inneren und äußeren Leitung derselben, pflegt bei den Dogmatikern, sowie in den meisten Bekenntnißschriften (Gall. 29, Belg. 30, Helv. 18, Scot. 20) in einem eigenen Abschnitt behandelt zu werden. Dieser Abschnitt enthält dann stets zweierlei Bestimmungen, erstlich über die der Kirche Christi nach ihrem

Digitized by Google

Wesen und nach der h. Schrift nothwendigen Grundmomente ihrer Organisation, d. h. den wesentlichen Aemtern und den wesentlichen Rechten, sodann über die dem Wesen der Kirche gemäßeste Ausbildung dieser Organisation auf der Basis jener Grundmomente. Daß ein ministerium verbi divini in der Kirche bestehe, folgt aus ihrem Wesen, weil sie mater fidelium ist, folglich Werkzeuge haben muß, um ihren Kindern und Allen, die dies werden sollen, die Gnadenmittel anzubieten; daß ein ministerium disciplinae und ein min. diaconiae dasei, folgt aus ihrem Wesen als coetus sanctorum, da sie sich als Gemeinde bethätigen muß durch Zucht und Liebe. Ebenso folgt aus ihrem Wesen das jus conventuum cultus divini, d. h. Gottesdienste zu halten, und das jus conventuum gubernationis, d. h. Synoden zu halten. So theilt Polan. 7, 10 ff. die gubern. ein α) in die privata, sofern jeder Christ das Seine zur Erbauung des ganzen beizutragen hat, β) in die publica, die sich in einem ministerium visibile organisirt, und letztere wieder in die politica (Verhältniß zum Staat) und ecclesiastica; diese wiederum in die propria (Lehre von den ministeriis) und communis (Lehre von den conventibus, den gottesdienstlichen und gubernatorischen, den electionibus, und den potestatibus, nämlich Lehrstreitigkeiten zu entscheiden, Kirchenregiment zu üben, Kirchenzucht zu handhaben). — Da nun aber nicht die Verfassung und Organisation die Grenzscheide der Kirche nach außen bildet, sondern die Taufe, da folglich eine Einzelkirche oder Confession, in welcher das eine oder andere wesentliche Grundmoment kirchlicher Organisation (z. B. die Kirchenzucht) verkümmert oder (wie z. B. die gubernatio selber in der römischen Kirche) verkehrt ausgebildet ist, darum nicht aufhört ein wirkliches, sondern nur, ein reines Glied der eccl. univ. zu sein (vgl. §. 486 Anm. 1), so gehört die Lehre von der gubernatio wesentlich in den Abschnitt de ecclesiis particularibus und schließt sich eng an die Lehre von den notis ecclesiae an. Die Lehre von der gub. ist die Lehre, wie eine Einzelkirche organisirt sein müsse, um dem Wesen der Gesammt-

Digitized by Google

kirche Christi zu entsprechen, also um eine ecclesia pura sein zu können. Wir haben nun also zu betrachten 1) die Lehre von den wesentlichen Grundmomenten der gubernatio, d. h. von den ministeriis ecclesiasticis, 2) die Lehre von der Ausbildung richtiger kirchlicher Organisation auf dieser Basis, d. h. von der Kirchenverfassung.

Anm. Es giebt Sekten, bei welchen gar kein Kirchenamt organisirt ist, z. B. die Darbysten. In den strengeren Zeiten der reformirten Kirche würden dieselben consequenterweise nicht haben als Theile der eccles. univ. anerkannt werden können: nicht wegen des Mangels in der Verfassung, sondern wegen des Mangels der Taufe. Denn — in Frankreich wenigstens (Generalsyn. von Poitiers 1560, part. 11 und 14) — wurde eine von einem nicht-ordinirten Mönch vollzogene Taufe nicht als Taufe anerkannt. Es ist dies aber eine Ueberspannung des Begriffes kirchlicher Ordnung. Ein anderes ist, verhüten, daß niemand ohne Beruf und Ordination die Sacramente verwalte; ein anderes die Frage, ob ein nicht ordnungsgemäß aber einsetzungsgemäß verwaltetes Sacrament ungültig sei. (Letzteres doch nur dann, wenn der administrans selber nicht getauft ist. Wenn z. B. ein Türke, ein Heide u. s. w. zum Spott an einem Andern den Taufritus vollziehen würde, so wäre dieser Andre sicherlich nicht als getauft zu betrachten.) — In der deutschen Schweiz (wo die Taufe im Gemeindecultus, zwischen Predigt und Gebet, vollzogen wird), vikarirt ein nicht-ordinirter Candidat, der den Pfarrer auf der Kanzel vertreten hat, auch in der Ertheilung der Taufe für denselben (nach dortiger kirchlicher Ordnung).

## §. 488.

### a) Ministeria ecclesiastica.

Das Dasein dreier Aemter, der Pastoren, Presbyter und Diakonen, wird in den Bekenntnißschriften ausgesprochen (Belg. 30, . . ut Ministri vel Pastores sint, qui verbum Dei annuncient et sacramenta administrent, Seniores quoque sint ac Diaconi, qui cum pastoribus senatum quasi ecclesiae constituant. Gall. 29: ut sint pastores, presbyteri sive seniores et diaconi) und von den ref. Theologen aus der h. Schrift nachgewiesen. Nachdem nämlich die ministeria veteris et novi testamenti

Digitized by Google

unterschieden sind, werden bei den letzteren wieder unterschieden die ministeria extraordinaria (Apostel, Evangelisten und Propheten) von der ministeriis ordinariis. Die letzteren theilen sich (Polan. 7, 11 vgl. Apsche 6, 2—4) in solche, welche für die res spiritualis sorgen, — nämlich doctores, διδάσκαλοι (1. Cor. 12, 28; Eph. 4, 11) und pastores (πρεσβύτεροι ποίμενες ἐπίσκοποι Apsche 11, 30; 14, 23; 20, 17; Jak. 5, 14; 1. Petr. 5, 11; 2. Joh. 1; 3. Joh. 1; ferner Eph. 4, 11; ferner Apsche 20, 28; Tit. 1, 1; 1. Tim. 3 u. s. w.), denen die doctrina obliegt, und presbyteri, denen die disciplina obliegt — und in solche, welche für die res terrena sorgen, nämlich diaconi (Apsche 6; 1. Tim. 3; Röm. 12, 7 f.). Ebenso Maresius 30, 7; Buk. 42, 25; Piktet 13, 11; v. Til S. 224 ff.; Hoornbeck 1, 2, 9. Daß hier zweierlei Arten von presbyteris erscheinen, Pastoren (lehrende Presbytern), welche Wort und Sacrament zu verwalten haben, und andere Presbytern, welche mit jenen zusammen die Kirchenzucht handhaben, wird von allen Dogmatikern (Turr. 16, 20, contr. 4; Buk. 42, 25; v. Til pg. 226; Burm. 8, 7, 7; Momma 10, 3, 28; Hoornb. 1, 2, 11 u. s. w.) gerechtfertigt aus der Stelle 1 Tim. 5, 17, οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ vgl. Röm. 12, 7 f. Dies ist an sich ebenso richtig, als die Identification der ἐπίσκοποι mit den πρεσβυτέροις (bewiesen aus Apsche 20, 17 vgl. mit V. 28; Tit. 1, 5 und 7, wo ἐπισκ. promiscue mit πρεσβ. gebraucht ist, ferner aus 1. Tim. 3, 1; Phil. 1, 1, wo bei Aufzählung der Aemter neben den ἐπισκ. und διακ. keine πρεσβ. erwähnt werden; s. Wolleb 1, 26; Pol. 7, 11; Turr. 16, 20, contr. 1; Wendel. 1, 28, 26; Maresius 30, 8; 31, 19; Buk. 42, 19; Burm. 8, 7, 1; Momma 10, 3, 39; u. s. w.). Aber gleichwohl muß man gestehen, daß jene ganze Art der Begründung der drei Aemter der Pastoren, Presbytern und Diakonen, etwas ungenügendes hat. Nach jener biblischen Begründung fallen die Pastoren mit den Presbytern in Eine Hauptklasse zusammen (nur mit dem accidentellen Unterschied des Lehrens oder Nicht-lehrens)

Digitized by Google

und ſtehen den Diakonen als einer zweiten Hauptklaſſe gegenüber. Nach der wirklichen geſchichtlich-praktiſchen Ausbildung der Presbyterialverfaſſung bilden offenbar die Presbytern mit den Diakonen zuſammen die Eine Hauptklaſſe (die der Nicht-Theologen) wie denn wirklich häufig, namentlich in kleineren Gemeinden der Unterſchied zwiſchen Presbytern und Diakonen ſich ganz verwiſcht hat; und ihnen ſtehen die Paſtoren (die Theologen) als eine zweite Hauptklaſſe gegenüber. (So ſagt Wolleb 1, 26: ordinarii ministri sunt, tum pastores et doctores, tum presbyteri et diaconi, giebt aber damit die traditionell gewordene Begründung auf.) Eine ähnliche Incongruenz zwiſchen Theorie und Praxis zeigt ſich in Betreff der doctores. Ueber die in der h. Schrift (Eph. 4, 11; 1. Cor. 12, 28 f.) erwähnten διδάσκαλοι ſind die alten Dogmatiker ſelbſt nicht einig, ob ihr ministerium (nach Pikt. 13, 9, 8) ein extraordinarium geweſen ſei, weil ſie bei der Aufzählung der gewöhnlichen Aemter 1. Tim. 3 nicht vorkommen, oder ob ſie (Burm. 8, 7, 2) identiſch geweſen ſeien mit den Paſtoren, wie aus Eph. 4, 11 hervorzugehen ſcheine, oder ob ſie (wie Polan., Wolleb u. a. anzunehmen ſcheinen, und Buk. 42, 21 und Mareſ. 30, 8 mit Berufung auf den Unterſchied der διδασκαλία und παράκλησις Röm. 1, 7; Eph. 4, 11 nach dem Vorgang von Calvin, Beza, Zanchius, P. Martyr, Marlorat, v. Til, Alting, nebſt allen Holländer Scholaſtikern behaupten) wirklich ein beſonderes minist. ordinarium in der apoſtoliſchen Zeit gebildet haben. Geſetzt aber auch (was nicht der Fall iſt), die letzte Meinung ſei die richtige, ſo würde jener Unterſchied zwiſchen „Lehrern" und „Hirten," wie er in der apoſtoliſchen Zeit beſtand, doch nimmermehr dem Unterſchied zwiſchen den doctores und pastores unſerer Zeiten entſprechen, welchen Wolleb (1, 26 can. de doct.) richtig ſo angiebt: Inter pastores et doctores hoc interest, quod illi ecclesiae hi scholis praesint, illi movendis, hi docendis praecipue auditoribus intenti sint. Bukan. fühlte dieſe Incongruenz ſo deutlich, daß er, nachdem er (42, 21) die doctores als beſonderes Amt hingeſtellt, dann (22) doch die doctores theologiae in academiis nicht für jene rechten

Digitized by Google

διδάσκαλοι im biblischen Sinne anerkennen wollte. Aber wer sollen denn dann diese von den Pastoren verschiedenen doctores im biblischen Sinne sein? — Offenbar also deckte sich die Kirchenverfassung der reformirten Kirche, wie sie geschichtlich sich ausgebildet hat, nicht mit derjenigen biblischen Begründung, die wir bei den alten Dogmatikern finden. Schon der ganze große und wesentliche Gegensatz zwischen Theologen und Nichttheologen (den wir aber ja nicht zu verwechseln bitten, weder mit dem römischen Gegensatz von Klerikern und Laien, noch mit dem evangelischen von senatus und grex — denn die nicht-theologischen Presbytern und die Diakonen gehören ja, obwohl nicht zu den Theologen, doch zum senatus, zu den ministris —) der ganze Gegensatz zwischen Theologen und Nicht-theologen, der jetzt vorhanden ist, konnte zur Zeit der Apostel noch gar nicht da sein. Eine Theorie, welche diesen Gegensatz als einen accidentellen betrachtet, kann formell nicht richtig sein. — Und in der That hat sich auch die Presbyterialverfassung nicht auf der Basis jener theoretischen Begründung entwickelt (wie hätte auch die einzelne Stelle 1. Tim. 5, 17 zur Unterscheidung von lehrenden und nichtlehrenden Presbytern führen können, da ihr die Stelle 1. Tim. 3, 2, wo von den Presbytern schlechthin Lehrhaftigkeit gefordert wird, entgegenstand!) sondern auf der Basis praktischer Nothstände (vgl. meine Abh. über die Entstehung und erste Entwicklung der Presbyterialverfassung, in Niedner's Zeitschr. f. hist. Theol. 1849, 2, S. 280 ff.) und die Theorie wurde erst hinterher zur Praxis hinzu ersonnen. Nun folgt aber aus der Mangelhaftigkeit der theoretischen Begründung noch keineswegs die Fehlerhaftigkeit der Sache selbst. Man war bei der Einrichtung der Presbyterialverfassung von einem dunkeln Gefühl geleitet, welches ganz richtig war; man vermochte nur nicht, sich des wahren, biblischen Grundgedankens klar bewußt zu werden, welcher die Basis der Unterscheidung jener drei Aemter bildete. Der Hauptfehler in der Art der Begründung lag darin, daß man zu sehr an einzelnen Namen von



Digitized by Google

Aemtern kleben blieb, die man im neuen Testamente fand; anstatt sich an diese äußeren munera zu halten, hätte man von den ministeriis selber, den Dienstleistungen, ausgehen sollen, um deren willen jene munera da waren. Versuchen wir in dieser Weise die Lehre von jenem miuisterium triplex auf eine innerlichere Weise zu begründen. —

## §. 489.

Die Kirche ist beides, mater fidelium, welche die Gnadenmittel spendet und zu Christo führt, und coetus sanctorum, in welchem das Resultat der Gnadenwirknngen sich darstellt. Es ist die Eine und selbe Gemeinschaft, welche beides ist; aber sie wird sich nach beiden Seiten hin verschieden organisiren. a) Damit sie mater fidelium sei, müssen Glieder in ihr vorhanden sein, welche der Kirche und dem Herrn der Kirche den Dienst (ministerium) leisten, das Wort zu predigen und die Sacramente zu spenden; so entsteht das ministerium verbi (*διακονία τοῦ λόγου* Apsche. 6, 4; vgl. Apsche 1, 25; 2. Tim. 4, 5) und dieser Dienst wird nicht geübt im Namen der einzelnen Gemeinde noch in Auftrag derselben, sondern im Namen Jesu Christi an der Gemeinde (2. Cor. 5, 20). Es ist die Kirche als ganze (ecclesia continua), welche hier ihre einzelnen Glieder und somit die aus denselben bestehenden einzelnen Gemeinden zu Christo führen will. Es ist die Kirche, welche da war vor der Einzelgemeinde; sie wirkt hier durch das Amt, welches da ist vor der Einzelgemeinde. Der minister verbi hat also sein Amt nicht von seiner Gemeinde, ist ihr nicht verantwortlich, sondern er hat dasselbe von Christo und übt es als Diener der Kirche (eccl. continua). b) Damit die Kirche coetus fidelium sei, und nicht bloß eine ordnungslose Menge einzelner Christen, muß sie sich auf allen einzelnen Punkten als Gemeinde organisiren, d. h. gliedern und articuliren; also daß diejenigen in ihr, welche Glieder der Kirche quoad internam et externam formam sind, präponderiren und den Geist der Gemeinde bestimmen, und sich organisirend verhalten,

Digitized by Google

die lahmen und kranken Glieder assimilirend. Da nun aber über den Herzensglauben nur der Herzenskündiger entscheiden kann, so bleibt für Menschen nur das übrig, nach den Früchten zu urtheilen und durch Liebe zu wirken auf die Schwachen. Daraus geht hervor der Doppeldienst der Zucht und der Liebe (vgl. Wyttenb. 1474); der Zucht, welche solche, die Aergerniß geben, brüderlich mahnt, straft, Hartnäckige vom Tisch des Herrn entfernt hält, bis sie Buße gethan; der Liebe, welche der leiblichen und geistlichen Noth nachgeht. (Die Diakonie hat es wahrlich nicht bloß mit der res terrena zu thun, wie Polan. vorschnell aus Apsche 6, 2 schließt. Man vergleiche dagegen nur V. 5 und 7 und 8!) Diesen Doppeldienst (ministerium disciplinae et caritatis) zu üben, bedarf die Einzelgemeinde wieder zweier besonderen Aemter, der Aufseher (ἐπίσκοποι), wozu der Natur der Sache nach die ältesten, im lebendigen Christenthum ergrauten, in Ansehen stehenden Männer (πρεσβύτεροι) sich eignen, und der Diakonen, welche zu ihrem Dienst der größeren Jugendkraft bedürfen. (Hier stehen nun in der Theorie sowie in der Praxis naturgemäß die Diakonen mit den Presbytern zusammen als die eine Hauptklasse den Pastoren gegenüber. Vgl. Mares. 30, 26; In magnis ecclesiis diaconi distinguuntur a senioribus. In kleinen Gemeinden ist dies seltener der Fall; wenigstens bilden die Diakonen hier kein besonderes Collegium neben dem Presbyterium). Die Presbytern und Diakonen üben ihren Dienst im Namen und Auftrag der (Christi Geist besitzenden) Einzelgemeinde und das Dasein einer solchen bildet die Voraussetzung, damit jene Aemter überhaupt entstehen können. Die Einzelgemeinde war da vor dem Amte der Presbytern und Diakonen. — So organisirt sich in den beiden Hauptklassen von Aemtern jene §. 465 berührte Polarität der Kirche Christi; der Glauben kommt aus der Kirche, indem sie als mater durch den minister verbi dem Einzelnen die Gnadenmittel spendet; und die Kirche kommt aus dem Glauben, indem sie, dieselbe Kirche, als coetus sich fort und fort gemeindlich organisirt in Zucht und Liebesthätigkeit mittels der ministri disciplinae et caritatis.



Digitized by Google

— Gehen wir nun von dieser Ableitung der ministeria aus dem Wesen der Kirche über zur Betrachtung der apostolischen Zeit, und fragen wir nur eben nicht äußerlich nach den Aemter-Namen, die nebeneinander vorkommen, sondern nach der innern Art, wie die Kirche in steter polarischer Selbstreproduktion wuchs, so gelangen wir zu genau demselben Resultate. Erst war Christus da als der ἀπόστολος τοῦ θεοῦ im höchsten Sinne (Conf. Helv. post. 18: **Post prophetas misit pater coelestis Filium suum unigenitum, doctorem mundi absolutissimum. Allegit ille sibi discipulos; hi vero ... collegerunt ecclesias, ordinarunt pastores etc.**) und sammelte sich seine Jünger; dann wählte er aus dieser Gemeinde seiner Jünger zwölf zu Aposteln. Wiederum ging ein jeder der Apostel (hierin als Nachfolger Christi im Lehramte) aus, und bot das Evangelium an — das Amt war da vor der Gemeinde — waren die Bekehrten in eine Gemeinde gesammelt, so wurden aus der Gemeinde heraus Presbytern und Diakonen ernannt (Apsche 14, 23) — dies Amt setzte eine Gemeinde voraus. Wiederum wurden Titus, Timotheus und andre „Evangelisten" ausgesandt, das Wort zu predigen (hierin, nämlich im Predigeramt, Nachfolger der Apostel); hatten sich Gemeinden gebildet, so wurden aus den Gemeinden heraus Presbytern und Diakonen ernannt (Tit. 1, 5; vergl. 1. Tim. 3). Hier lag jene doppelte, polarisch verschiedene Amtsthätigkeit sonnenklar unterschieden. Minder klar, wenigstens nicht so deutlich, unterschied sie sich, wo innerhalb einer bereits bestehenden Gemeinde einer oder mehrere der Presbytern (nach 1. Tim. 5, 17) den Dienst der Lehre und Predigt übernahmen; innerlich jedoch nahmen diese „lehrenden Aeltesten" offenbar bei ihrem **ministerium verbi** eine ganz andere Stellung ein, als bei ihrer Ausübung der Disciplin und κυβέρνησις. Sobald sie predigten, traten sie nicht mehr als aus dem Schooße der Gemeinde heraus auf, sondern in der Verkündigung des Evangeliums waren sie recht eigentlich die Nachfolger und Stellvertreter der Apostel und Evangelisten, und redeten „als Botschafter Christi" zu der Gemeinde. Ganz so steht es nun auch heutigen Tages. Der

Digitized by Google

minister verbi als solcher ist dem eigentlichsten Wesen seines Berufes nach nicht „lehrender Presbyter" und Nachfolger der apostolischen πρεσβύτεροι sive ἐπίσκοποι; sondern er ist seinem eigentlichsten Berufe nach Nachfolger der Apostel, natürlich nicht im Apostelamt als solchen, d. h. in dessen Besonderheit, sondern eben in jenem ministerium verbi, welches die Apostel, Evangelisten und alle Prediger gemeinsam haben. Das erkennt auch Polanus (7, 11, pag. 973) an. Episcopi (besser pastores) omnes apostolorum successores sunt in munere ecclesiam pascendi. Distinctio autem hoc loco notanda est. Petrus Joannes etc. in apostolatu collegae considerantur vel ut pastores vel ut apostoli. Ut pastores, habent successores; ut apostoli, successores non habent. Ebenso Bukan 42, 24: Pastores et doctores ab apostolis, prophetis et evangelistis nihil differunt quod ad ministerii essentiales partes, quae sunt pura verbi Dei praedicatio, sacramentorum administratio et diligens morum correctio. (Dem widerspricht natürlich nicht die Unterscheidung der Apostel als solcher von den pastores, und nur in diesem Sinn sagt Momma 10, 3, 29: Episcopi non debent apostolorum successores dici). — Wenn aber in der nachapostolischen Zeit das ministerium verbi sich äußerlich nicht so scharf von dem Presbyter-Amte unterschied, so ist dagegen gerade seit der Reformation dieser Unterschied wieder recht klar und scharf, auch äußerlich, hervorgetreten in dem Unterschied der Theologen und Nichttheologen. Dieser Unterschied ist nicht accidentell, sondern hängt innerlichst mit dem Wesen jener zwei Hauptklassen von ministeriis zusammen. a) Hat der minister verbi im Auftrage Christi und im Namen der ecclesia continua vor die momentanen Glieder der einzelnen Gemeinde hinzutreten, so ist er dazu nicht befähigt dadurch allein, daß er persönlich ein lebendiges frommes Glied dieser einzelnen Gemeinde ist, sondern er muß auch das urkundliche Wort von Christo verstehen; es muß für ihn zwischen dem Urtext der Schrift und der Zeit Christi einerseits und dem momentanen Gemeindeleben andererseits eine geistige Brücke

Digitized by Google

geſchlagen ſein; er muß das von der ecclesia continua gewonnene Schriftverſtändniß ſich als geiſtigen Beſitz angeeignet haben, muß die lebendige Tradition, von der §. 458 die Rede geweſen, als geiſtiges Eigenthum beſitzen; mit Einem Worte: er muß den objektiven Makrokosmus der kirchlichen Entwicklung in ſeinem geiſtigen Mikrokosmus reproducirt enthalten — und das iſt eben das Weſen des theologiſchen Wiſſens. Es werden alſo für den minister verbi weſentlich die zwei Requiſite gefordert: α) lebendiges perſönliches Chriſtenthum und β) theologiſche Bildung (Polan. 7, 15: examen vitae und examen doctrinae). b) Soll ſich im ministerium disciplinae et caritatis, d. h. in den Presbytern und Diakonen, der in der Einzelgemeinde vorhandene Fond chriſtlichen Glaubens (Zucht und Liebe) organiſiren, ſo iſt für ſie die theologiſche Bildung nicht erforderlich, ſondern bloß das perſönliche Chriſtenthum, und ſo iſt es im Weſen der Sache begründet, daß die Ausübung dieſes, des Gemeinde-Amtes nicht auf Theologen beſchränkt werde. Es wäre dies eine Verſündigung an den heiligen Rechten der Gemeinde, es würde ſtatt lebendiger Organiſation eine mechaniſche Trennung in zwei Stände eintreten, und der Unterſchied zwiſchen theologiſcher Befähigung zum Dienſt am Wort und dem Mangel dieſer Befähigung zu einem Unterſchied zweier Stände verzerrt werden. Damit würde aber dem Gemeindeleben der Todesſtoß verſetzt und eine ſeltſame Hierarchie des Intellektualismus eingeführt. (Wo dies wirklich geſchehen iſt, waren die Früchte traurig genug. Vgl. Hundeshagen, der deutſche Proteſt. S. 92 ff.). So wenig aber das ministerium disciplinae et caritatis auf die Theologen beſchränkt werden darf, ſo wenig dürfen dieſelben davon ausgeſchloſſen werden, da ja jeder Theologe auch lebendiges Gemeindeglied ſein ſoll (wenn auch nicht umgekehrt). Allerdings wird alſo der pastor als ſolcher auch Presbyter ſein, und zwar der natürliche praeses presbyterii et diaconiae.

Anm. Die Einwürfe gegen die Presbyterialverfaſſung — präciſer: gegen die Unterſcheidung eines min. discipl. etc. als Gemeinde-Amtes vom min. verbi als Kirchen-Amt — ſind mit dem obigen im

Digitized by Google

Grunde schon widerlegt. 1) Die Einrichtung sei nicht apostolisch; denn die Presbytern der apostolischen Zeit seien „Geistliche" gewesen (Kleriker) und nicht Laienälteste. Antwort: Zur Zeit der Apostel wußte man davon, daß die ministri ecclesiae allein „geistliche" Menschen seien, der grex aber fleischlich oder weltlich oder profan, noch nichts (vgl. Gal. 6, 1; 1. Cor. 2, 15); ebensowenig von Klerikern und Laien. Der Einwurf müßte also, wenn er überhaupt einen Sinn haben sollte, so formulirt werden: Die Presbytern der apostolischen Zeit hätten zum senatus ecclesiae gehört, die reformirten Presbytern aber nicht. Aber letzteres ist eben nicht wahr! Die reformirten Presbytern und Diakonen sind geradesogut berufene und ordinirte Diener der Kirche, als die Pastoren. (Das Ordinationsformular derselben s. in meinem reformirten Kirchenbuch, Zürich 1847, S. 248). Dieser ganze Einwurf beruht also auf einer plumben Verwechslung des Gegensatzes von Theologen und Nichttheologen mit dem Gegensatze von senatus und grex. Vgl. schon Maref. 30, 17: Perperam autem nonnulli (Pontificii) „laicis" annumerant hos nostros seniores. Nam sive ad tempus duntaxat inserviant, sive in perpetuum (ut obtinet nominatim in hac ecclesia Groningana, quae suo isto instituto laudabili propius accedit ad vestigia antiquitatis) tamen, quando inserviunt, ecclesiasticis ministris non vere idiotis et privatis jure suo sunt accensendi. — 2) Man hat hin und wieder behaupten wollen, das neue Testament kenne nur zwei Aemter, das der ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι, und das der διάκονοι, so jedoch, daß die ersteren ganz und gar den ministris verbi, den Pfarrern, entsprächen, letztere dagegen ein geistliches Amt überhaupt nicht gehabt hätten. Zwischen den Pfarrern und den etwa zuzulassenden Gemeinde-Armenpflegern dürften also keine „Gemeinde-ältesten" in der Mitte stehen. Dafür beruft man sich auf 1. Tim. 3, 2, wo aus begreiflichem Grunde die Lehrfähigkeit als Requisit der Presbytern überhaupt genannt wird, weil aus ihnen damals die Männer hervorgehen mußten, welche die scheidenden Apostel und Evangelisten ersetzen sollten. Man vergißt aber, daß nach 1. Tim. 5, 17 keineswegs jeder Aeltester als solcher den Lehrerberuf hatte. Der ganze Einwurf beruht überhaupt auf einer geistlosen, gesetzlich-buchstäblichen Anschauung der Aemter in der apostolischen Zeit. Vergl. dagegen oben den §. — 3) Man tadelt das Amt der Presbytern (und Diakonen) als eine demokratische Einrichtung, indem man (wie z. B. die Hengstenberg'sche Kirchenzeitung) in dem süßen Traume lebt, als ob die reformirten Aeltesten die Bestimmung einer „Gemeinde-Ver-

Digitized by Google

tretung" hätten oder gehabt hätten, und als ob durch sie als durch einen von unten gewählten kirchlichen Landtag die durch die „Minister" des Evangeliums repräsentirte monarchische Gewalt Christi nach der Schablone des modernen Constitutionalismus beschränkt werden sollte. Wer dergleichen glauben und wiederholen mag, dem thut vor allem einiges geschichtliche Studium Noth. Schon Maresius (30, 6 f.) sagt: Nequit etiam haec politia (ecclesiae) democratica esse, ut turbo quidam Morellus olim voluit Gallicanis ecclesiis persuadere, quique edito ea de re egregio libello 1566 solemniter fuit refutatus ... Superest, ut politia spiritualis ecclesiae ad aristocratiam accedat. Daß sie wirklich (nach vocatio und electio presbyterorum) aristokratisch ist, und die Presbytern nicht im entferntesten die Stellung haben, dem Pastor und Diener Christi gegenüber die Rechte einer souverainen Gemeinde zu vertreten, sondern daß sie selbst Diener Christi sind, werden uns die folgenden §§. lehren.

## §. 490.

### b) Die Kirchenverfassung.

Die Lehre von der Art, wie aus den wesentlich und jure divino gegebenen Elementen des ministerium triplex die Kirchenverfassung im Ganzen zu entwickeln sei, wird von den einzelnen Dogmatikern unter verschiedenen und verschieden classificirten Rubriken behandelt. Jedoch sondert sich dieser Gesammtstoff leicht in drei Partieen. Erstlich ist zu fragen, wie es in der Gemeinde Christi zu ministris komme, wie dieselben zu ministris werden, und dies ist die Frage nach der vocatio ministorum, zweitens, wie diese einzelnen ministri zusammenwirken, um einen senatus ecclesiasticus, ein Kirchenregiment, zu bilden, und dies ist die Frage nach dem ordo ecclesiasticus (Ordnung in der Kirche), drittens, welche Rechte und welcherlei Gewalt nun die also verfaßte ecclesia in senatu ausübe, und das ist die Frage nach der potestas ecclesiastica.

Anm. 1. Polan. stellt diese drei Punkte als „gubernatio communis" der Lehre vom minist. tripl. als der „gubernatio propria" gegenüber, und unterscheidet dann a) gubernatio conventuum, worunter er die Gottesdienste als „conv. ord." und die Presbyterien, Synoden und

Digitized by Google

vgl. als „conv. extraord.“ begreift, b) die electiones, c) die potestas judicandi controversias, d) die potestas ordinis, e) die potestas jurisdictionis (d. h. der Kirchenzucht). — Die Eintheilung in gub. propria et comm. findet sich auch bei Woll. u. a. Wolleb theilt sie ein in a) voc. ministrorum, b) ordinanda ecclesiae εὐταξία, c) judicanda doctrina, d) usus clavium. Aehnlich die meisten. Burm.: a) de ministris, b) de ecclesiarum unione, conciliis et Synodis. Rationeller ist jedenfalls die oben im §. versuchte Gliederung des Stoffes.

Anm. 2. Der reformirte Begriff des ordo eccles. hat mit dem römischen Begriff des „ordo“ nichts zu thun. Jener ordo ist zu übersetzen mit „Ordnung, geordnete Verfassung,“ nicht mit „Stand;“ ist ein abstr. nicht ein Concretum oder Collektivum.

Anm. 3. Das ministerium triplex ist jure divino eingesetzt (vgl. v. Til S. 229 und die Bekenntnißschriften). Daraus folgt noch nicht, daß eine eccl. part., bei welcher dies min. tripl. faktisch nicht besteht oder verkümmert ist, darum keine vera ecclesia mehr wäre; sie ist nur keine pura (vgl. §. 486). Ist doch auch z. B. die Feier des h. Abendmahls unter beiderlei Gestalt jure divino eingesetzt, und gleichwohl wird die römische Kirche (als eccl. collect.) von den reformirten Dogmatikern als eine vera eccl. betrachtet. (Siehe S. 443).

## §. 491.

### α) Vocatio ministrorum.

Die vocatio ministrorum zu ihrem Kirchendienste ist natürlich von vorneherein von der vocatio (ext. et int.) zum Christenthum (oben §. 458) zu unterscheiden. (Buk. 42, 32 nennt die erstere vocatio specialis, diese vocatio generalis, wobei aber specialis und generalis sich nicht auf den Umfang und die Menge der berufenen, sondern auf die allgemeine oder spezielle Natur, wozu berufen wird, beziehen.) Die vocatio ad ministerium ist (Buk. 41, 35; Pikt. 13, 10, 3) eine doppelte: A) interna seu arcana, quae fit per Spiritum sanctum, et cujus sibi quisque minister coram Deo conscius esse debet (dazu gehört, daß zur Bekehrung und Wiedergeburt auch die besonderen charismatischen Gaben hinzukommen, vergl. 1. Cor. 12, 8 ff.; Apsche 6, 3 u. a.).

Digitized by Google

B) externa, quae ad publicum ordinem spectat. Subjekt dieſer vocatio externa iſt im letzten Grunde ebenſo Gott, als er Subjekt der voc. int. iſt; d. h. jeder Diener der Kirche ſoll wiſſen, daß er von Gott zu ſeinem Amte berufen, und in der Führung desſelben Gotte verantwortlich iſt. Hebr. 5, 4. (Wolleb 1, 26, can. 1 de voc. min. Causa vocationis efficiens est Deus, causa ministerialis est ecclesia tota aut minimum ecclesia repraesentativa, ex pastoribus et presbyteris). Die voc. ext. wird (Wytt. 1471 ff. u. a.) geübt durch die bereits vorhandene und bereits organiſirte Kirche (die „eccl. repraes."), ſodaß alſo hier wieder jene polariſche Wechſelwirkung eintritt, welche in der Kirche überall wiedergekehrt; und zwar hier als Wechſelwirkung zwiſchen dem bereits ſeienden ordo ecclesiasticus (Ordnung) und der vocatio als dem Werden der ſich in neuen Perſonen und Werkzeugen continuirenden kirchlichen Ordnung und Verfaſſung. Damit neue ministri berufen werden können, müſſen gubernatores, alſo eben ministri, ſchon da ſein; ſo ſetzt ſich die Kette von Chriſti und der Apoſtel Zeiten an fort, und in dieſem Sinn muß eine successio ſtattfinden, damit die vocatio eine vocatio ordinaria ſei. (Vergl. Jer. 23, 2; Röm. 10, 15). Aber dieſe successio beſteht eben gerade darin, daß die beiden Hauptämter, das Kirchenamt der pastores und das Gemeindeamt der presbyteri et diaconi, fort und fort in geordneter gegenſeitiger Wirkung ſich continuiren. (S. oben Wolleb: causa ministerialis vocationis externae est ecclesia repraesentativa ex pastoribus et presbyteris. Vgl. Pſkt. 13, 10, 10). Bei der Vocirung neuer ministri (ſowohl neuer pastores als neuer presbyteri et diaconi) haben die beiden Aemter (alſo die bereits vorhandenen pastores und die bereits vorhandenen presbyteri et diaconi) mitzuwirken (in welcher Form, ſagt die Lehre vom ordo eccles.) und ſo entſteht eine wahre Succeſſion. Dagegen wird die Succeſſion im römiſchen Sinn, wonach zwiſchen Presbyter und Biſchoff ein unbibliſcher und fungirter Unterſchied (als zwiſchen „ordo und „jurisdictio") gemacht, das bibliſche Presbyteramt (als Gemeindeamt) dagegen ganz eludirt,

Digitized by Google

und dem „Bischoff" die ausschließliche Befugniß der vocatio ministrorum zuerkannt wird, mit Recht als eine falsche und schriftwidrige Art der Succession verworfen (Woll. 1, 26, can. 6 de voc. min.: Falso statuunt Pontificii, vocationem non legitimam esse, si a presbyteris, non ab episcopis facta sit; nec enim jure divino majorem potestatem et autoritatem habent episcopi. Ebenso Turr. 16, 20 contr. 2; Pikt. 13, 10 ff.; Buk. 42, 39; Pol. 7, 15; Burm. 8, 7, 19 u. a.). Zur vocatio ordinaria gehört dreierlei (Woll. 1, 26 can. 2—5 de voc. min. und ebenso oder ähnlich alle übrigen): a) die exploratio, oder das „examen" der Tauglichkeit, welches bei den Pastoren in einem examen vitae et doctrinae, bei den Presbytern und Diakonen in einem examen vitae besteht. (Wolleb: Prius autem vita exploranda est, quam doctrina. Cujus enim mores tolerabiles non sunt, is ad examen doctrinae non est admittendus. Ebenso Pol. u. a.). Zur vita und ihren moribus gehört natürlich von vorneherein auch die Ehrlichkeit, mithin auch die Ehrlichkeit, daß einer sich nicht zu einer Kirche bekenne, deren Lehre er nicht glaubt. — Unter der doctrina, über die die pastores noch besonders zu prüfen sind, wird die doctrina theologica oder eruditio verstanden. Daß beim examen doctrinae nur Theologen aktiv mitwirken können, also nur pastores et doctores, versteht sich von selbst; beim examen vitae haben auch die Presbytern mitzuwirken). b) Die electio zu einem besonderen Amte. (Bei den Presbytern und Diakonen tritt die explor. erst bei Gelegenheit und zum Behuf der electio selber ein. Bei denen, welche Pastoren werden, den Theologen, geht die exploratio voraus, durch welche dieselben ministri verbi divini und wählbar werden; dann kann erst eine electio zu bestimmtem Amte als pastor an einer Gemeinde folgen). Quales sunt eligendi? — Exploranti. — A quibus? — Von den Pastoren und Aeltesten, vom senatus ecclesiasticus (nimmermehr aber von der Gemeinde als unorganisirter Masse). Vgl. darüber den folgenden §. — c) Die confirmatio oder ordinatio; diese (Woll.) est personae electae introductio, in qua, publicis preci-

Digitized by Google

bus praemissis, ecclesiae commendatur, eique vocatio impositis manibus confirmatur. Diese confirm. ist bei den Presbytern und Diakonen eine einfache; sind sie geprüft und gewählt, so werden sie (nach alter Ordnung unter Handauflegung) in ihren Dienst vor versammelter Gemeinde eingesetzt. Bei den Pastoren ist die confirmatio eine doppelte: α) eine einmalige Bestätigung der Aufnahme des exploratus in das allgemeine ministerium verbi divini; diese geschieht (in der Regel) unmittelbar nach bestandenem Examen durch Handauflegung (vor versammelter Gemeinde des betreffenden Ortes) und heißt ordinatio. β) eine jedesmal wiederholte introductio in jene neue Gemeinde, in welcher der betreffende als pastor gewählt ist. (Auch hier findet hier und da der Ritus der Handauflegung statt). — Dies ist die vocatio ordinaria. Damit sie legitime geübt werden könne, sind aber geordnete, und zwar richtig und biblisch geordnete Zustände vorausgesetzt. Wo nun in der Kirche äußere Unordnung oder verkehrte Ordnung, und inneres Verderben eingerissen sind, da kann jene voc. ord. nicht regelrecht stattfinden; es kann folglich die Nothwendigkeit einer vocatio extraordinaria eintreten. (Buk. 41, 42 f.; Pikt. 13, 10, 5; Wend. 1, 28, 30; Turr. 16, 19, contr. 2: Non quaeritur, an non obstante vocationis ordinariae defectu liceat cuivis in omni casu et in omni tempore et in ecclesiae statu constituto et bene ordinato Verbum publice praedicare et alias partes muneris sacri peragere, quod fieri rite non posse evincimus contra Fanaticos et Enthusiastas. Sed, an in casu necessitatis ineluctabilis et in statu ecclesiae perturbato et corrupto nulli liceat partes ullas muneris sacri obire, nisi iis, qui ordinarie vocati sunt, et missionem a rectoribus ecclesiae habuerunt, quod negamus, Pontificii asserunt). Bukan führt als Beispiel mit Recht an die vocatio multorum in Gallia et Belgio, quorum vocationem martyrii corona sancivit. Aber zur vocatio extraord. gehören (Buk. 41, 43) immer die drei Requisite: α) nullus legitimae ordinariae vocationis usus, quem ejusmodi quispiam doctor con-

Digitized by Google

temsisse videri possit, β) Reinheit in Wandel und Lehre, γ) ut sic probati ab ecclesia (Gemeinde) cujus ipsi fundamenta jecerint, legitime ordinentur.

Anm. Bukan nennt die voc. extraord. auch „immediata." Präciser Piktet: Vocatio est, 1) interna (innere Bekehrung und charismatische Begabung zu einer Klasse oder Art des Kirchendienstes), 2) externa (Ruf zu einem Amte des Kirchendienstes); letztere ist a) immediata wie bei den Propheten, die von Gott, den Aposteln, die von Christo berufen wurden; b) mediata (bei allen ministris ordinariis); die mediata ist wiederum α) ordinaria in geordneten Zeiten, β) extraordinaria in außerordentlichen Zeiten.

## §. 492.

β) Ordo ecclesiae.

Die vocatio neuer ministri setzt voraus, daß schon ministri daseien, welche als rectores oder gubernatores der bestehenden Kirche im Namen derselben zu ihrem Dienste berufen. Es ist dies aber nur einer unter den vielen Fällen, wo sich eine gubernatio im engeren Sinne (κυβερνῆσις) oder, was dasselbe ist, ein regimentum für jede Landeskirche, sowie für jede Gemeinde als unerläßlich nothwendig erweist. Diese Nothwendigkeit eines ordo oder regimentum, durch welches die Einzelgemeinden zu organischen Massen und Landeskirchen verbunden werden, und eine Möglichkeit des Verkehrs der Landeskirchen untereinander ermöglicht wird, wird von den reformirten Dogmatikern behauptet im Gegensatze zu den Independenten. (Turr. 16, 14; Pikt. 13, 11 u. a.). Aber alles Regiment in der Kirche beruht auf Dienst nach Matth. 20, 26; 23, 11; Luk. 22, 26 f.; 1. Petr. 5, 3; 2. Cor. 1, 24 vgl. 1. Cor. 4, 1; Röm. 15, 16; 1. Cor. 3, 5 u. a. (Turr. 16, 20, contr. 1; Buk. 42, 2: Cur vocas „Ministerium?" Quia non est ἀρχή, principatus, dominium, magisterium; nec ministri ecclesiae sunt ἄρχοντες κύριοι, qui vel cleris vel conscientiis vel membris ecclesiae dominari, vel potestatem condendi leges et transferendi regna sibi arrogare debeant; sed unius Domini

Digitized by Google

servi ac ministri). Es existirt kein göttlich (jure divino) eingesetztes Amt, welches als solches das besondere Recht der Oberherrschaft hätte über die andern Aemter, und sich als ein Herrscher-Amt (Episcopat im römischen Sinn) von ihnen als den Dienst-Aemtern unterschiede, weder durch höhere geistliche, priesterliche Weihe („ordo episcopalis" im Unterschied vom „ordo presbyterialis" im römischen Sinn), noch durch höhere Gewalt („jurisdictio episcopalis" im Unterschied von der „jurisd. parochialis" im römischen Sinn). Turr. l. c.: Distinctionem potestatis, tum quoad gradum ordinis . . quam quoad jurisdictionem nos negamus. Vielmehr stellt das kirchliche Bekenntniß, die Conf. Helv. post. art. 18, den schriftgemäßen Satz auf: Data est autem omnibus in ecclesia ministris una et aequalis potestas; und so stellen die Dogmatiker nach 1. Cor. 3, 5 (Wend. 1, 28, 26; Hoornb. I, 2, 10; Momma 10, 3, 28; Maresius 31, 16 u. a.) den Satz auf, der auch an der Spitze der meisten reformirten Kirchenordnungen steht (z. B. Discipl. franc. art. 1:) Nulla ecclesia, nullus minister, nullus pastor, nullus presbyter, nullus diaconus habet primatum super alterum. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß nicht einer oder mehrere von der Kirche beauftragt werden könnten, eine Aufsicht zu üben über die Andern (Turr. l. c. De distinctione ordinis inter plures ejusdem ecclesiae ministros, ut unus caeteris praesit et in sacris conventibus praesideat — als Präses, Moderator, auch als Antistes — sive episcopi (?) sive superintendentis titulo, non quaeritur. Der Titel „Bischoff" wird denn doch um des damit geschehenen Mißbrauchs und der daran hängenden schriftwidrigen Vorstellung willen zu vermeiden sein). Allein dies secundäre Amt hat er dann eben als ein von der organisirten Particularkirche (resp. Synode) ihm übertragenes; es ist eine Gewalt, die ihm aus der organisirten Gemeinschaft der übrigen ministri zufließt, für die er ihnen verantwortlich ist, durch die er nicht über die andern hinaustritt, sondern bei welcher er nur primus inter pares bleibt. So ein secun-

Digitized by Google

däres Amt ist also durchaus nicht in gleiche Kategorie zu stellen mit den drei wesentlichen ministeriis ecclesiasticis. — Da nun jure divino kein besonderes Herrscher-Amt der ἐπισκοπὴ existirt, sondern diese ἐπισκοπὴ, diese Handhabung der kirchlichen Ordnung im weitesten Sinne, eben den Dienern der Kirche zukömmt, so ist damit ausgeschlossen jede Monarchie in der Kirche, jedes Pabstthum (Maresius 30, 5 und alle andern), aber ebenso jede Demokratie (Maresius 30, 6, Turr. u. s. w.), und der Verfassungsbau kann nur sein ein aristokratischer (Mar. 30, 7 u. a.) d. h. er muß sich erheben auf der Basis der Collegien, welche aus den ministris der Einzelgemeinden bestehen (Wyttenb. 1468, Maresius 30, 27 u. a.), d. h. auf der Basis der Presbyterien. a) In der Einzelgemeinde bildet der pastor (der zugleich ja immer presbyter ist, s. §. 489 und Mares. 30, 25) mit den Presbytern (und Diakonen) zusammen das Presbyterium (consistoire, kirksession). Im Schooße des Presbyteriums findet die ursprünglichste, unmittelbarste, polarische Wechselwirkung der ecclesia qua mater und qua coetus statt; der Pastor als Bote der ecclesia continua und Christi selber, und die Presbytern und Diakonen als aus der Gemeinde berufene Diener der Zucht- und Liebesthätigkeit und Mittelpunkte des vorhandenen christlichen Gemeindelebens, wirken vereint in allem, was zur Regierung der Einzelgemeinde gehört. Dazu gehört aber α) die Ausübung der Kirchenzucht über die Gemeindeglieder, β) die Ausübung der Diakonie, γ) die Aufrechterhaltung der äußern Ordnung in Gottesdienst u. s. w., δ) die electio des Pastors und ε) die exploratio und electio der Presbytern und Diakonen (also Ergänzung des Presbyteriums durch Cooptation). Bei der electio pastoris wird den Hausvätern der Gemeinde ein bedingtes, motivirtes Veto zugestanden — (disc. franc. art. 7; Mares. 31, 4 ff.: Cum legitimam electionem ministorum ipsi ecclesiae vindicamus, inde non excludimus senatum ecclesiasticum distincte a reliqua multitudine. Distinguendum est inter rem et modum rei. Electio itaque sit in genere totius ecclesiae; sed modus in ea servetur

naturae rationi et Dei verbo maxime consentaneus. Is autem talis non erit, si promiscuae et imperitae multitudini, quae saepe scinditur in factiones, secluso presbyterio res permittatur etc. Dem grex wird nur das „jus admissionis“ zugeſtanden, ut nunquam plebi christianae minister obtrudatur, in quem non consenserit. Die electio theilt ſich hienach in die designatio per presbyterium und admissio per gregem. Letztere beſteht in einem bloßem Veto. In einzelnen Diasporagemeinden, z. B. in Frankfurt, ſchlug das Presbyterium der Gemeinde etliche ministros vor, aus denen dieſe wählte. Vgl. Göbel, Geſchichte des chriſtlichen Lebens I, S. 341, Anm. 1) — bei der electio presbyterorum et diaconorum nicht einmal dies. (Disc. franc. art. 27, vgl. die Emdener und Londoner Kirchenordnung bei Max Göbel, Geſchichte des chriſtlichen Lebens in der rhein. weſtf. Kirche Theil I, S. 332 und 340; ebenſo Conv. v. Weſel 1568 bei Göbel S. 410 ff. Ebenſo die pfälziſche Kirchenordnung Friedrichs II. von Zweibrücken u. ſ. w. — Von 1559—1659 kam nur Ein Fall vor, daß eine Gemeinde für einen einzelnen Fall ihr Presbyterium wählen wollte, ſtatt es ſich durch Cooptation ergänzen zu laſſen; die Generalſynode ging aber nicht darauf ein). — b) Aus den Paſtoren und deputirten Aelteſten mehrerer benachbarter Gemeinden, ſowie den etwa im Bezirk befindlichen doctores (theologiae) und ministri (z. B. Vikare) bildet ſich die Klaſſenſynode (franz. colloque, ſchottiſch: presbytere). Dieſe übt α) die censura fratrum über die Paſtoren des Diſtrikts, β) die Aufſicht über die Pfarrwahlen in erledigten Gemeinden und γ) die Aufſicht über alle ſonſtigen Angelegenheiten der Diözeſe. Sie kann damit einen „Inſpektor“ auf Zeit oder (ſeltener) für immer beauftragen. — c) Die Provinzial- und d) die Landesſynode beaufſichtigen in analoger Weiſe ihre Sprengel, und bilden einen geordneten Inſtanzenzug für Appellationen. Erſt der Landesſynode kommt es zu, die exploratio ministrorum vornehmen zu laſſen (den theologiſchen Theil derſelben, das examen doctrinae, durch Theologen, alſo durch pastores et doctores); ferner controversias doctrinae zu ſchlichten (wobei wiederum,

Digitized by Google

nach Disc. franc. Syn. v. Poit. art. 10, nur die Paſtoren, nicht die Presbytern mitzuſtimmen haben).

Anm. Dieſe Darſtellung iſt aus Polan. u. a., vornehmlich jedoch aus den reformirten Kirchenordnungen ſelber geſchöpft. — Die electio pastorum, ſelbſt wo ſie nicht durch das Presbyterium (oder die Klaſſenſynode), ſondern rein durch die Hausväter der Einzelgemeinde vollzogen wird (was hin und wieder der Fall iſt), iſt darum nicht demokratiſcher Natur, weil nur aus den von der Landesſynode „explorirten“ und ordinirten ministris verbi divini gewählt werden darf. — Ein ähnliches Verfahren würde auch bei der electio presbyterorum nicht für unerlaubt gelten dürfen. Das Presbyterium hätte, wenn in ſeinem Schooße eine Vakanz eintritt, die exploratio vorzunehmen, d. h. nach tauglichen Nachfolgern unter den Gliedern der Gemeinde zu ſuchen, und deren etliche den Hausvätern vorzuſchlagen, ſodaß die electio den Hausvätern überlaſſen bliebe. Den „Hausvätern“ („pères de famille“) da die chriſtliche Gemeinde aus chriſtlichen Familien beſteht. Kopfzahlweſen iſt anorganiſches Unweſen und Unſinn, und hat nie und nirgends Geltung gehabt in den Kirchen reformirten Bekenntniſſes.

## §. 493.

### γ) Potestas ecclesiastica.

Welche Gewalt und Befugniß hat nun jenes auf Grund der apoſtoliſch-presbyterialen Verfaſſung ſich emporbauende Kirchenregiment? Es gilt hier der alte Satz: Alle Gewalt in der Kirche beruht auf Dienſt (1. Cor. 4, 1), das Kirchenregiment hat keine andre Gewalt, als die, das ministerium triplex (den Dienſt am Wort und den Dienſt der Zucht und der Barmherzigkeit) möglich zu machen und möglich zu erhalten und zu ordnen. (Van Til: ordinem constituere, ordinem conservare. Buk. 42, 3: Potestas eccles. est facultas a Deo data ecclesiae, per ipsos ecclesiae praefectos exercenda, ad puritatem doctrinae et cultus Dei decorum et ordinem, morum sanctitatem et honestatem tum publicam tum privatam in ecclesia et ejus membris constituendam et retinendam, idque non ex quidvis jubendi licentia, sed ex verbi Dei scripti praescripto, et mente in salutem et aedificationem



Digitized by Google

ecclesiae. Wyttenb. 1439; Mareſ. 30, 2 u. a.). Hienach kommen ihm zu zwei potestates formales und zwei potestates materiales. A) Formelle: 1) die potestas ordinis ecclesiastici ſelber (Polan. cp. 17, „potestas circa εὐταξίαν“ Woll. 1, 26, pag. 140 nach 1. Cor. 14, 40; Pikt. 13, 11, 5; Buk. 43, 12 ff.; Wytt. 1446 u. a. Conf. Helv. post. 17) d. h. eben die Gewalt, den Verfaſſungsaufbau auf den bibliſch gegebenen Grundlagen zu ordnen, und die „externas circumstantias cultus divini,“ nämlich „tempus, loca et alia similia per se adiaphora“ zu beſtimmen, kurz alles zu ordnen, was (Burm. 8, 8, 2 f. vgl. v. Til 16, pag. 229) „nicht juris divini iſt.“ Die Kirche hat aber nicht die Gewalt (van Til S. 230), die Gewiſſen zu binden, noch ein neues ſinnbildliches Ceremoniell im Cultus einzuführen (ibid.), was gegen die „Pontificii et Episcopales in Anglia“ verfochten wird. — 2) Die potestas ministros vocandi Turr. 16, 18 u. a. (bei den meiſten Dogmatikern wird ſie unter der potestas ordinis mit inbegriffen); dieſe potestas kommt den einzelnen über- und untergeordneten Collegien in verſchiedener Weiſe zu (die Landesſynode hat die exploratio pastorum, die Klaſſe die confirmatio, das Presb. die explor. und elect. presb. et diac. und die electio pastorum). — B) Materielle: 3) Die potestas judicandae doctrinae (Woll. S. 140; Pikt. 13, 11, 4; Pol. 7, 17 u. ſ. w.) d. h. nicht (Buk. 43, 13:) potestas novos fidei articulos condendi aut extra Dei verbum scriptum aliquid docendi, ſondern dieſe potestas umfaßt (ibid.; Wyttenb. 1469: Autoritas Conciliorum est tantum declarativa; Wolleb l. c. u. ſ. w.) α) das jus commune totius ecclesiae, non pastorum tantum, custodiendi Scripturas summa fide, et eas diligenter legendi, non autoritate judicandi de Scripturis, sed judicandi secundum Scripturas, Spiritu Christi ductore nach Joh. 10, 4; 5, 39; Matth. 7, 15; Luk. 12, 1; Gal. 1, 8; β) die potestas specialis dogmata explicandi et probandi ex Scripturis canonicis, antecedentium et consequentium consideratione, et collatione Scripturarum, ut ad fidei analogiam normam

Digitized by Google

et regulam, symbolo apostolico breviter comprehensam, conveniant; denique figmenta hominum tollendi, ut solius Dei decreta rata maneant. Sed omnia ex verbo Dei, et sic ut nemo sibi sumat autoritatem. (Daß die h. Schrift nicht von der Kirche ihre Autorität habe, siehe oben Band I, S. 35.) Wolleb: Graviore autem controversia exorta, a publico quoque conventu seu presbyterio doctrina judicari debet, sitne Scripturae consentanea. Piftet: Potestas versatur circa dogmata, non sane quod autoritatem Verbo conciliet ecclesia, aut nova fidei dogmata condat, aut pro lubitu Scripturas interpretetur; sed ea potestas consistit, non modo in eo, quod scripturam custodiat et adversus sophismata vindicet, sed imprimis in eo, quod condat Symbola et Confessiones ad doctrinae conservationem et unionis ecclesiasticae vinculum. Confessionum autem illarum magna autoritas est, licet multum sit infra autoritatem Scripturae, siquidem in illis falli possunt homines. Unde non obligant, nisi quantum cum verbo Dei convenire deprehenduntur. — 4) Die potestas disciplinae (sive correptionis, jurisdictionis, clavium) die Gewalt der Kirchenzucht, welche wiederum in verschiedener Weise und Abstufung von den einzelnen Arten von Conventen geübt wird. Die Kirchenzucht hat zu ihrem Objekte nicht Sünder als solche, und bezieht sich nicht auf Sünden als solche, sondern auf derartige Sünden, welche den Charakter von öffentlichen Aergernissen haben. Nämlich durch die Kirchenzucht schließt die Kirche denjenigen aus, welcher seiner Idee als Glied der Kirche nicht entspricht. Zur Idee eines Gliedes der Kirche gehört aber nicht Sündlosigkeit; im Gegentheil, ein sündloser Mensch würde in der Kirche (eccl. vis. univ.) gar nichts zu thun haben, sondern lediglich in's Reich Gottes hinüberzuweisen sein; wohl aber gehört zur Idee eines Gliedes der Kirche, daß die Polarität zwischen der ecclesia qua mater und der ecclesia qua coetus wenigstens als Minimum in ihm gesetzt sei, d. h. daß er nicht bloß Objekt der gnadenmittelspendenden,



Digitized by Google

sammelnden Thätigkeit der Kirche, sondern wenigstens in einem Minimum auch schon mithandelndes Subjekt sei, allermindestens negativ, indem er durch öffentliches Aergerniß (in Lehre oder Wandel) dem Namen und der Gemeinde Christi Schande zu machen und die suchende, sammelnde, erbauende Thätigkeit der Kirche zu stören und zu kreuzen sich hüte. Wer davor sich nicht hütet, wer, soviel an ihm ist, die erbauende und fördernde Thätigkeit ad intra und die suchende und sammelnde ad extra stört und vereitelt, der verfällt der Kirchenzucht. Wie er seinestheils die Gemeinde des Herrn desavouirt, so hat sie ihn zu desavouiren; wie er sich nicht als ihr Glied betrachtet, so darf sie ihn nicht als ihr Glied betrachten; sie ist es Christo ihrem Herrn schuldig, ein Zeugniß abzulegen, daß das nicht die Früchte seien, die auf dem Baume der Kirche wachsen, und den Frevler selbst dadurch zur Buße zu veranlassen. Piktet 13, 11, 5: Potestas versatur circa disciplinae exercitium, qua peccatores publici corriguntur, arguuntur, propter doctrinae aut vitae impuritatem et post privatas ac publicas ecclesiae admonitiones rejectas et contemtas per sacros ministros ex presbyterii ordine et autoritate a signis divinae gratiae arcentur, et, si in eadem contumacia perseverent, tandem eos in nomine Dei ab ecclesiae communione exclusos pronunciant, donec per veram resipiscentiam Deo et ecclesiae reconcilientur. Buk. 44, 2: Disc. eccl. est paedagogia ecclesiastica autoritate Verbi Dei instituta, qua homines in familiam Christi recepti ad pietatem diriguntur et coercentur, nequid christiana professione indignum committant. — a) Ursprung und Einsetzung. Zwar ergiebt sich diese potestas schon auf natürlichem Wege aus dem Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft (Burm. 8, 5, 7: Dubitari non potest, quin, ut omni bene ordinatae societati ac hominum coetui, ita etiam societatibus ecclesiasticis potestas adsit, separandi de suo grege homines incommodos et incongruos suique coetus maculas et probra; haec enim sive potestas, sive ordo, sive disciplina ex mutua con-

Digitized by Google

foederatione necessario consequitur nec sine ea ullus coetus consistere potest, vgl. Wyttenb. 1494), sie besteht aber überdies jure divino durch ausdrückliche Einsetzung Christi (Cat. Pal. qu. 85 „nach dem Befehl Christi" Conf. Gall. 33; Conf. Belg. 30 u. 32; Burm. 8, 5, 8: Neque solum naturaliter ea potestas ecclesiae, ut bene ordinato hominem coetui, competit, sed et Christus ipse istum ordinem in ecclesia sua constituit et praescripsit; Matth. 16, 19; 18, 17 vgl. Röm. 16, 17; 1. Cor. 5, 11 und 13; 2. Thess. 3, 14—15; Tit. 3, 10; 2. Joh. 10; während dagegen 1. Cor. 5, 3; 1. Tim. 1, 20 von einer major quaedam ac peculiaris apostoli potestas die Rede sei. — Ebenso die übrigen, Mares. 32, 18; Woll. 1, 26, can. 1 de pot. clav. u. s. w.). — b) Subjekt ist nicht der einzelne pastor, sondern das Presbyterium (Woll. can. 2; Buk. 44, 9 und 13 u. a.) und Subjekt der Kirchenzucht über den pastor (censura fratrum) sind nicht seine Mitpresbytern, sondern die Klassensynode resp. Provinzialsynode (Disc. franc. art. 22 f., ebenso die übrigen Kirchenordnungen). — c) Objekt ist der peccator publicus, und auch dieser erst, nachdem er privata admonitione sich nicht hat warnen lassen (Bukan. 44, 7: Peccatum publicum est, quod palam gestum vel publice notum et apertum est, et cum publico offendiculo conjunctum; estque vel delictum quod errore vel infirmitate perpetratur, vel flagitium ut scortatio, adulterium, usura, ebrietas, furtum vel contumacia in admonitionibus contemnendis. Woll. can. 3: Objectum ligationis istius est peccator, qui aut privata admonitione non emendatus est, aut tale scandalum dedit, quod privata adhortatione tolli non potuerit. Mares. 32, 21 und 26: De occultis non judicat ecclesia). — c) Forma, gestaltet sich verschieden. (Pikt. 13, 11, 7; Buk. qu. 10; Burm. 8, 5, 13; Wyttenb. 1495 u. a.) α) correctio, Ermahnung erst von Seiten des Pastor, dann vor versammeltem Presbyterium, β) abstentio a coena Domini ad tempus ohne öffentliche Bekanntmachung, γ) excommunicatio minor öffentliche Ausschließung vom h. Abend-

Digitized by Google

mahl ad tempus, δ) excommunicatio major, öffentliche Ausschließung aus der christlichen Kirche (resp. aus der Confession) für immer (geschieht nur durch die Landessynode). Vergl. Disc. franc. art. 30 ff. — d) Wesen. Die Excommunication bezieht sich nicht direkt und nicht ausschließlich auf die Theilnahme am heil. Abendmahl (am wenigsten kann ihr Zweck darin liegen, unwürdigem Genusse desselben vorzubeugen), sondern auf die Gliedschaft an der Gemeinde und somit nur der Folge nach auch auf's h. Abendmahl, aber ebenso auf das Recht, getraut zu werden, die Kinder taufen lassen zu dürfen u. s. w., vor allem geht das Recht der Wählbarkeit zum Presb. oder Diakon für immer verloren. (Buk. 44, 16: Excommunicatus non tantum a Sacramentorum communicatione excluditur, sed a toto corpore et beneficiis ecclesiae. Vgl. die Kirchenordnungen). Von dem Anhören der Predigt wird er nur darum nicht ausgeschlossen, weil auch Glieder fremder Confessionen, ja auch Nichtchristen, die Predigt anhören dürfen, und weil „excommunicatio non est gladius hostis percutientis sed medici sanantis" (Buk.). — e) Finis est, ut ecclesiae nitor et decus conservetur, impiique ad resipiscentiam adigantur (Woll. can. 7). —

Anm. In der Fassung der Begriffe jurisdictio, potestas clavium u. s. w. finden sich formelle Abweichungen. Bukan theilt ein in a) potest. ministerii, b) pot. ordinis, c) pot. disciplinae. Unter der pot. min. versteht er die Gewalt, das Predigtamt auszuüben und den Sündern das Heil anzubieten (welches jedoch nicht eine potestas des Kirchenregimentes, sondern ein ministerium, nämlich das der pastores ist!) Und diese (vermeintliche) „potestas" nennt er auch die „potestas clavium," und unterscheidet somit die potest. clav. von der pot. discipl. (Vgl. Burm. 8, 5, 3: Nostrorum quidam distinguunt inter clavem scientiae et regiminis . . . sed haec divisio non uno incommodo laborat). Unter der pot. ordinis befaßt er nebenbei auch die pot. dogmatum judicandorum. Jurisdictio braucht er synonym mit potestas überhaupt. Besser und gewöhnlicher ist die oben im §. gegebene Fassung, wonach potestas = autoritas das allgemeine ist, was sich theilt in α) jurisdictio = disciplina = potest. clavium, β) pot. doctrinae judicandae, γ) potestas εὐταξίας, δ) pot. vocationis.

Digitized by Google

## §. 494.

### Verhältniß der Kirche zum Staat.

Theilweise als ein Abschnitt in der Lehre von der Kirche, theilweise als ein besonderer locus pflegt die Lehre vom magistratus, von der weltlichen Obrigkeit, behandelt zu werden, welche aber an sich betrachtet in die Ethik gehört, und nur insoweit der Dogmatik angehört, als es sich um das Verhältniß der Kirche zum Staate handelt. — Die Aufgabe des Staates, das heißt der Obrigkeit (sei dieselbe monarchisch oder republikanisch) ist: durch Geben und Vollziehen von Gesetzen das Mosisamt zu üben, d. h. die Ausbrüche der Sünde zu hemmen und das Gewissen, das sittliche Bewußtsein vom Unterschied von gut und bös, im Volke wach — und das Volk also erlösbar zu erhalten (Pikt. 13, 3, 2: Munia magistratus sunt: justas leges condere eosque sancire poenis; jus secundum leges administrare. Conf. Belg. 36: Deus vult ut mundus legibus ac certa politia gubernetur ad coercenda hominum vitia et ut omnia inter homines recto ordine gerantur; idcirco magistratus ipsos gladio armavit. Gall. 39: Deus vult mundum legibus et politia gubernari, ut aliqua sint frena, quibus immoderatae mundi cupiditates coerceantur), das Volk aber auch in seinen Rechten nach außen zu schützen durch (gerechte) Kriege (Pikt. 13, 13, 2; Burm. 8, 9, 24 u. a.). Die Aufgabe der Obrigkeit ist aber eben deshalb nicht die, willkührliche Gesetze zu geben, weder nach dem subjektiven Belieben der regierenden Individuen, noch nach dem Willen einer sich souverain dünkenden Menge; sondern: das, was Wille Gottes sei, zu erkennen und auf die concreten geschichtlichen Verhältnisse anzuwenden. Die Obrigkeit hat nicht Recht und Unrecht zu machen, sondern das Recht zu finden, und darnach zu bestimmen, was Rechtens sei; und so spricht sich in der Gesetzgebung eines Staates jedesmal aus, wie weit die Nation in die Erkenntniß des göttlichen Willens eingedrungen sei. (Pikt. 13, 13, 3: Non tantum circa civilia, sed et circa sacra versatur Magistratus, unde illi commissa est custodia

Digitized by Google

legis Dei. Wolleb can. 1 de mag.: Magistratus utramque Legis tabulam custodiunt. Wend. 1, 29, 2: Magistratus politicus est persona, a Deo ordinata ad conservationem legis in externa disciplina et ordinis in humana societate inter subditos. Ebenſo Conf. Helv. 30; Belg. 36; Gall. 39; Scot. 24). Daher hat alle Obrigkeit, ob durch Erbe oder Wahl zum Amte gekommen, ihr Amt von Gott und von Gottes Gnaden (Wend. 1, 29, 5; Buk. 49, 4; Burm. 8, 9, 2 u. 8 u. a. und die citirten Artikel der Bekenntnißſchriften nach Röm. 13, 1 ff.; Prov. 8, 15 f.) und darum ſteht ſie als Bevollmächtigte Gottes über den Unterthanen, iſt Gotte verantwortlich, und die Unterthanen haben ihr zu gehorchen, auch wo ſie ſich verſündigt (Woll. can. 3; Conf. Helv. 30: Damnamus itaque omnes magistratus contemtores, rebelles, reipublicae hostes et seditiosos nebulones. Belg. 36: Cuncti homines . . . legitimis magistratibus subjici debent, illisque vectigalia ac tributa pendere, et iis in omnibus obsequi ac obedire, quae verbo Dei non repugnant; preces etiam pro iis fundere etc. Ebenſo Gall. 39 u. ſ. w. Beſonders Buk. 49, 21. An, cum multi sint improbi et tyranni, qui officio magistratus funguntur, et multa fiant injusta in imperiis, illorum et officia a Deo sunt? Sunt. Abusus autem et vitia sunt personarum. Ebenſo Burm. 8, 9, 10) ausgenommen, wo ſie von Gott verbotenes befiehlt, wo dann der aktive Gehorſam — nicht aber der paſſive (denn Unrecht zu leiden iſt eben nicht von Gott verboten, 1. Petr. 2, 18 f.) — zu verweigern iſt. — Daraus folgt A) daß der Chriſt ſo gut wie jeder Andere, ja noch viel mehr, verpflichtet iſt, der Obrigkeit zu gehorchen, alſo Unterthan des Staates zu ſein; daß folglich Staat und Kirche, was ihre Glieder betrifft, möglicherweiſe zuſammenfallen können; d. h. daß es möglicherweiſe Staaten geben kann, deren Glieder alle der chriſtlichen Kirche (eccl. vis. univ.) — ja ſogar Staaten, deren Glieder alle ein und derſelben Confeſſion (conf. part.) angehören. Es kann „chriſtliche Staaten“ in dieſem Sinne geben, ja es wird ſogar in ſolchen Staaten

Digitized by Google

allein die Aufgabe der Obrigkeit erst wahrhaft und vollständig gelöst werden können (sowie erst eine christliche Familie wahrhaft den Begriff der Familie zu verwirklichen vermag). Conf. Helv.: Quod sane (officium) nunquam fecerit felicius, quam cum fuerit vere timens Dei ac religiosus. Das geoffenbarte Gesetz Gottes wird als die oberste Norm aller Gesetzgebung anerkannt werden, und der persönlich-christliche Regent wird durch den Geist Christi die Kraft erhalten, ohne Menschenfurcht und ohne Selbstsucht den Willen Gottes zum wahren Heil seiner Unterthanen zum Vollzug zu bringen. — Weil aber B) die Aufgabe des magistratus politicus immerhin eine andere ist, als die der Kirche, nämlich das Mosisamt („tabulas legis custodire"), so können und dürfen Staat und Kirche niemals, was ihre Regierung betrifft, zusammenfallen. Staatsregiment und Kirchenregiment können nicht in Einer Hand liegen, müssen klar geschiedene Gewalten sein. (Pikt. 13, 13, 4; Maresius 30, 2; Türr. 16, 28: Potestas ecclesiastica differt a politica quoad originem, subjectum, formam, finem. Wend. 1, 29, 10 expl.: die Kirche übt ihr Amt im Namen Christi, der Staat das seine nur im Namen Gottes). a) In der Kirche beruht alles Regiment auf Dienst (§. 493); es widerspricht aber dem Wesen eines Dieners der Kirche, weltlich zu herrschen (Turr. 16, 28 u. a.) und eine Stellung wie die der mittelalterlichen Prälaten ist also schlechterdings verwerflich. b) Umgekehrt hat die weltliche Obrigkeit keinerlei Recht, die Kirchengewalt auszuüben (Tur. 16, 28, contr. 1: An magistratui competat jus regendi ecclesiam? Negamus. Wyttenb. loc. 11, th. 1466: Magistratus non plus potestatis in juribus collegialibus exercendis habent, quam ecclesia ipsis tradidit. — C) Im christlichen Staate kann aber allerdings ein Bundesverhältniß zwischen Staat und Kirche stattfinden. (Wyttenb. 1453: Non per se requiritur, ut ecclesia sit a republica independens). a) Die christliche Obrigkeit, in der Erkenntniß, daß die Glieder des Staates nur im Christenthum die Kraft finden können, rechte Glieder des Staates zu sein („cura religionis" Buk. 49, 31 u. a.),

Digitized by Google

verlangt von der Kirche, daß sie das metanoetische Gnadenmittel des Unterrichts und der Predigt (kirchenzuchtlose Oktroyirung der Kindertaufe und Confirmation ist keineswegs vonnöthen!) allen Staatsangehörigen anbiete (der Staat ordnet also mit gehöriger Rücksicht auf die Familie und deren confessionelle Interessen an, daß alle seine Kinder den Katechismusunterricht besuchen und Gelegenheit und Möglichkeit erhalten, Christen zu werden). b) Dafür schützt der Staat die Kirche, resp. die in ihm vorhandenen ecclesias particulares, („advocatia"), theils äußerlich vor Unbilde, Störung des Cultus, theils indem er den ministris ecclesiae möglich macht, ihren Dienst ungestört zu üben (immunitas pastorum a militia u. s. w. Piktet 13, 13, 8 u. a.), sie als einen Stand anerkennt u. s. w. c) Dabei erkennt die Kirche die Selbständigkeit des Staates an, indem sie ihm das Recht zugesteht, auch Nichtchristen seinen äußeren Schutz zu verleihen, und ihn nicht ad puniendos haereticos mißbraucht (der Staat hat Irrlehrer nur insofern durch Strafen zu coerciren, als sie ihm schädlich sind, Turr. 16, 35; Buk. 49, 34: licet gladio civili animadvertere in... eversores ecclesiae et reipublicae. Pikt. 13, 13, 4, 4: non potest disciplinam ecclesiasticam exercere). d) Der Staat erkennt die Selbständigkeit der Kirche an („libertas religionis" Pol. 7, 19 u. a.), indem er ihr die freie Ausübung der Kirchenzucht überläßt, sie nicht zwingt, ein jedes Glied des Staates als solches als ein Glied ihrer anzuerkennen. e) Die segenvollen Folgen dieses Bundesverhältnisses erscheinen im Eide, wo die Kirche die Fundamente alles staatlichen Lebens heiligt, und in der Ehe, wo der Staat den kirchlich geschlossenen Bund mit bürgerlicher Anerkennung und Rechten ausstattet. — Die alten Dogmatiker räumen deshalb dem Staate ein gewisses „jus circa sacra" (Burm. u. a.) oder eine gubernatio politica ecclesiae (Pol. u. a.) ein, vorausgesetzt, daß die Obrigkeit der ecclesia Christi und zwar der pura ecclesia (nicht einer verderbten Confession) angehöre (Polan. 7, 19 u. a.), unterscheiden aber dies jus circa sacra oder jus majestatis auf's allerschärfste (Burm. 8, 10, Wyttenb. 1461 f.)

Digitized by Google

von der „potestas ecclesiastica“ oder dem „jus in sacra“ oder jus collegiale. (Vom jus circa sacra ist ausgeschlossen: a) Alle und jede Entscheidung über Lehrstreitigkeiten, b) jeder Gewissenszwang, c) die direkte oder indirekte Verwaltung des Predigtamts und der Sacramente, d) die Ausübung der Kirchenzucht oder Einmischung in dieselbe, e) jede Beeinträchtigung der ministri in der freien Ausübung ihres Dienstes und der Kirche in der Handhabung ihrer potestas). Dem Staate gegenüber verhält sich die Kirche als ein collegium, eine freie Vereinigung (Wyttenb. 1454), obwohl sie ihrem inneren Wesen nach weit mehr ist; der Staat hat also nur ein äußeres Aufsichtsrecht über sie. Eine Uebertragung einer Episcopalgewalt an die Obrigkeit ist aus dem einfachen Grunde nicht möglich, weil es (§. 492) eine solche Episcopalgewalt gar nicht giebt.

Anm. Wyttenb. 1465 vgl. mit 1485 giebt die Möglichkeit der Uebertragung eines Theiles der jura collegialia auf den Landesherrn unter der Bedingung zu, si princeps ejusdem sit religionis.

---

## Dritter Abschnitt.

## Das Werk des Vollenders.

### §. 495.

Uebersicht.

Nachdem wir nun die historische Anstalt kennen, in welcher und durch deren Vermittlung der h. Geist den Einzelnen und die gesammte Menschheit zur Vollendung bringen will, haben wir zum Schlusse noch diese Vollendung selbst als das Resultat der Wirksamkeit des h. Geistes in der Kirche kennen zu lernen. Da aber die deuteroadamitische Menschheit (das Reich Gottes) nach §. 433 nicht durch Ab-

Digitized by Google

stammung und Entwicklung sich vermehrt und fortpflanzt, sondern durch Bekehrung einzelner Individuen, da also das Reich Gottes als übergeschichtliches, himmlisches, unsichtbares Resultat der Vollendung wohl zu unterscheiden ist von der Kirche als dem geschichtlichen, irdischen, sichtbaren Mittel der Vollendung: so theilt sich hienach das Objekt unserer ferneren Betrachtung in drei Abschnitte. — Für's erste haben wir zu sehen, wie das einzelne Individuum als einzelnes vollendet werde, d. h. wie es aus einem Protoadamiten in einen Deuteroadamiten verwandelt werde. Die in der Kirche gegebenen Heilsmittel setzen wir hiebei als bekannt voraus, und fragen nur nach dem Heilsresultate, soweit es den Einzelnen als Einzelnen angeht; also erstlich nach dem negativen und positiven Verhältniß des Menschen zu Christo, d. h. nach Buße und Glauben, sodann nach dem negativen und positiven Verhältniß des neuen Menschen zum alten Menschen, d. h. nach Heiligung und Perseveranz. — Für's zweite haben wir zu fragen, wie sich diese Vollendung des Individuums verhalte zu den objektiven göttlichen Heilsanstalten, d. h. näher, wiefern und wieweit die Vollendung zum Deuteroadamiten abhängig sei von der Selbstbestimmung des Individuums. Vor allem also, wie sich der freie Wille zu den Gnadenwirkungen des h. Geistes verhalte (Lehre vom liberum arbitrium), sodann wie derselbe sich verhalte zu den objektiv-anagennetischen Heilmitteln (Lehre von den Sacramenten), endlich wie er sich verhalte zum ewigen Erlösungsplan Gottes (Lehre von der Gnadenwahl). — Endlich drittens haben wir zu betrachten, wie in Folge der Vollendung einer Menge von einzelnen Individuen am Ende das Ziel der Wege Gottes, das Reich Gottes, vollendet und in sichtbarer Herrlichkeit herbeigeführt werde (Eschatologie); hiezu gehört aber erstlich die Vollendung des Einzelnen in Tod und Auferstehung, soweit sie Faktor und Resultat der makrokosmischen Vollendung ist, sodann die Vollendung der Kirche, d. h. Umwandlung derselben bei Christi Wiederkunft zum Reiche Christi, endlich die Vollendung der Welt am jüngsten Tage zum Reiche Gottes.

Digitized by Google

## Erstes Kapitel.

## Die mikrokosmische Vollendung.

### §. 496.

Wir betrachten hier das Resultat der Wirksamkeit des h. Geistes am Individuum rein positiv, d. h. noch ohne Rücksicht auf die Frage, ob und wieweit der Mensch jener Wirksamkeit widerstreben könne; wir fragen nur, was zu Stande komme, wenn der Mensch sich bekehren lasse; was das Werk des Vollenders sei, wenn es zu Stande komme, d. h. also: in welches Verhältniß dann der Mensch zu Christo trete. Wir wissen aber aus Abschn. 1, daß dies Verhältniß ein doppeltes ist, ein anderes in der subjektiven Bekehrung, die der objektiven Wiedergeburt vorangeht, ein anderes nach geschehener Wiedergeburt. Dort ist es ein Verhältniß des schuldbeladenen und ohnmächtigen Sünders zu dem Christus für uns d. h. zu der historischen Botschaft von dem was Christus gethan hat ohne unser Dabeigewesensein. Hier kömmt hinzu ein Verhältniß zu dem Christus in uns, der sich selber uns mystisch mitgetheilt hat und fortwährend mittheilt. Dort also lediglich ein Verhältniß des von Gott noch getrennten Menschen zu Christo; hier im Menschen selber ein Verhältniß des neuen zum alten Menschen. Dort die Buße, darin der Prodoadamit sich selber in den Tod giebt, Hand in Hand mit dem Glauben, darin er Christum mit seiner Sühne ergreift. Hier die Heiligung, darin der im Centrum geborene neue Mensch den alten Menschen Schritt für Schritt hinausdrängt, preßt, kreuzigt, erstickt, Hand in Hand mit der Perseveranz, der täglichen Erneuerung von Buße und Glauben, aus welcher allein die Kraft zu jener Bekämpfung und Ertödtung des alten Menschen quillt.

Digitized by Google

## Erſtes Stück.

### Die Lehre von Buße und Glauben.

### §. 497.

### Die Buße.

Die Bedingung, unter welcher Chriſtus ſich ſelber anagennetiſch dem Menſchen einpflanzen und dieſen dadurch zu ſeinem Gliede machen will, iſt, wie wir aus §. 441 wiſſen, die Bekehrung, welche zweierlei umfaßt: a) daß der Menſch ſein bisheriges Leben als verderbt, und ſich als im Tode liegend erkenne, und einſehe, daß ihm nicht etwa bloß „Beſſerung" Noth thue, ſondern, daß er ein neuer Menſch werde; daß er alſo zum entwickelten Gewiſſen, dem Schuldbewußtſein, und mithin zur Sehnſucht nach einer Sühne gelange; b) daß er in Chriſto den erkenne, der ſeine Schuld geſühnt hat, und ihn allein zu erlöſen vermag. Das Wort μετάνοια bezeichnet, ſeinem urſprünglichen Sinne nach, wie wir wiſſen, beide Momente zuſammen, die Buße und den Glauben, alſo die ganze Bekehrung. Doch kommen dann allerdings auch andere Stellen vor, wo bei dem Begriffe der μετάνοια beſonders die negative Seite, die Abkehrung vom alten Leben und Weſen, hervortritt (Apſche 8, 22; 2. Cor. 12, 21; Apok. 9, 21), ſodaß an dieſen Stellen μετάνοια geradezu mit Buße überſetzt werden darf. — Dieſe Buße, welche einen integrirenden Theil der Bekehrung ausmacht, mithin als ein einmaliger diſtinkter Akt ihre Stelle vor der Wiedergeburt hat, muß wohl unterſchieden werden von dem, was man „die tägliche Reue und Buße" zu nennen pflegt, und was ein integrirendes Stück der Heiligung iſt. Dieſe letztere, die allmähliche Abtödtung des alten Menſchen, wird in der h. Schrift, genau genommen, nirgends mit dem Worte μετάνοια bezeichnet; denn 2. Petr. 3, 9 iſt von der Gnadenfriſt für die noch unbekehrten die Rede, und Offenb. 2, 5 und 16 und 21; 3, 3 und 19 iſt die Rede nicht von der täglichen Reue und Buße eines Individuums, ſondern auch von einer einmaligen diſtinkten Umkehr einer in

Digitized by Google

krankes Kirchenthum verfallenen Gemeinde zu gesundem Christenthum; und vollends Offenb. 9, 11; 16, 9 ff. von der Bekehrung unchristlicher Individuen. Jene „tägliche Reue und Buße" wird in der h. Schrift vielmehr mit den Ausdrücken *λογίζεσθαι ἑαυτὸν νεκρὸν τῇ ἁμαρτίᾳ* (Röm. 16, 11) *ἀποτιθέναι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* (Eph. 4, 22) *νεκροῦν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (Col. 3, 5) u. dgl. bezeichnet. Daß diese Abtödtung des alten Menschen materiell mit der Buße im eigentlichen Sinne wesensverwandt sei, werden wir im folden Stück sehen. Gleichwohl müssen beide begrifflich wohl unterschieden werden; denn hier handelt es sich um den Gegensatz des natürlichen Menschen zu Christo dem Heiligen und Erlöser, dort um den Gegensatz des neuen Menschen zum alten Menschen, hier um einen Akt der Verzweiflung und des Sichselbstaufgebens, dort um einen Akt des Sieges im Wiedergeborenen; hier ist das Resultat der Glaube, dort die Heiligung; hier wird das Fleisch nur ideell negirt aber ganz, dort real aber allmählich; hier ist es der von Gott abgefallene Sünder, welcher Buße thut, dort der aus Christo geborene neue Mensch, welcher das Fleisch tödtet. — Die Buße im eigentlichen Sinne muß aber noch sorgfältiger unterschieden werden von der Reue, wie sie im natürlichen Menschen vor dessen Bekehrung stattfindet. Die Reue (*μεταμέλεσθαι*, Matth. 27, 3; vgl. 2. Cor. 7, 8, dem hebr. נחם entsprechend, nicht dem שׁוּב, wie schon Witsius 3, 12, 130 richtig bemerkt) ist ein unwillkührlicher natürlicher Vorgang im natürlichen Menschen (daher der Römer sein sagt: poenitet me, und der Deutsche: es reut mich). Das Wesentliche an der Reue ist der unwillkührliche morsus conscientiae, mit welchem noch gar nicht nothwendig eine zustimmende, die Schuld anerkennende Traurigkeit verbunden ist, welche vielmehr dem natürlichen Menschen oft genug als ein höchst unbehagliches Gefühl erscheint, welches er sich so schnell als möglich vom Halse schafft, oder welches er mindestens soweit beseitigt, daß er nur über die Folgen der Sünde, die Strafen, trauert, nicht aber über die Schuld, nur über das Uebel, nicht über das Böse. Dadurch entsteht dann jene Traurigkeit, welche den Tod bringt, 2. Cor. 7, 10,

Digitized by Google

vgl. Matth. 27, 3. Die Reue verhält ſich zur Buße, wie das mit der Sünde ſelbſt gegebene Unſeligkeitsgefühl zu dem Schuldbewußtſein, oder wie das primitive Gewiſſen zum entwickelten Gewiſſen (ſiehe §. 8).

## §. 498.

Die alten reformirten Dogmatiker brauchen zur Bezeichnung der Buße die Ausdrücke contritio, resipiscentia, poenitentia, ſo jedoch, daß ſie die mortificatio veteris hominis und die Buße im eigentlichen Sinne keineswegs immer klar auseinanderhalten. (Die Urſache dieſer Erſcheinung ſiehe oben in §. 451 ff.) Nur Bukanus hat einen eigenen loc. de poenit., und unterſcheidet hier ſorgfältig viererlei poenitentia. 1) Poenitentia synecdochice usurpata, d. h. morsus peccati oder poenarum accusatio, quae ex lege venit, alſo das, was wir oben Reue genannt haben. Dieſe poen. synecd. usurp. könne daſein auch ohne fides (loc. 30, qu. 7. Fidem mediam quasi inserimus inter priorem illum dolorem, qui ex agnitione peccatorum et accusatione conscientiae sive ex lege, et posteriorem, qui est ex evangelio). Sie wird klar unterſchieden von der chriſtlichen Buße als der contritio evangelica, qua quis Christum vulneris sui medicinam apprehendit, und welche mit der fides untrennbar Hand in Hand geht, und mit ihr zuſammen die conversio bildet. Die poenitentia iſt nämlich 2): Conversio, deren partes ſind a) contritio (die Buße im eigentlichen Sinn), qua quis agnoscit peccatum suum, et justam iram Dei et maledictionem promeritum ob peccatum, serioque dolet propter admissum peccatum ac illud detestatur, b) fides qua Christum mediatorem etc. agnoscit, et statuit peccatum esse remissum propter Mediatorem, justitiam Mediatoris sibi imputari. 3) Poenitentia proprie dicta iſt eben die contritio, welche den einen Theil der conversio ausmacht. 4) Poenitentia improprie dicta iſt die Beichte, die confessio culpae. (Die zweite und dritte Art unterſcheidet auch Pict.

Digitized by Google

11, 5, 2 vgl. 9). — Wir können mit diesen Bestimmungen im ganzen zufrieden sein. Für die Buße im eigentlichen Sinne behalten wir das kirchlich einmal recipirte Wort poenitentia (= contritio) bei (obwohl es seiner Etymologie nach viel zu wenig sagt), definiren die poenitentia als die eine pars conversionis und zwar als den actus hominis naturalis, qua Spiritu sancto adjuvante et ducente intimam suam miseriem, culpam et impotentiam agnoscit, et de se ipso, propriisque tam meritis quam viribus desperat, salutemque a Deo desiderat, und unterscheiden dann von dieser poenitentia (welche mit der fides zusammen die conversio ausmacht), einerseits die resipiscentia (= Reue), andererseits die mortificatio veteris hominis.

Anm. 1. Nach unserer obigen Definition ist das subjectum poenitentiae der homo naturalis in ipsa conversione versans; die causa ist die gratia convertens Spiritus sancti a Patre dati ad Filium ducentis (vgl. oben §. 446), die conditio die non-resistentia voluntatis humanae.

Anm. 2. Die altreformirten Dogmatiker polemisiren mit Recht gegen die römische Eintheilung der poenitentia in contritio, confessio und satisfactio (Calv. 3, 4; Buk. 30, 28 ff.; Turr. 17, 23, contr. 1; Wend. 1, 26, 7 expl. u. a.). Bukan erkennt den wahren Sinn dieser Eintheilung als einer Eintheilung nicht der Buße, sondern der Kirchendisciplin an. Qu. 28 ff.: In veteri puriore ecclesia contritio non fuit species satisfactionis pro peccato coram Deo, sed assiduus et manifestus dolor exclusi a coetu ecclesiastico. Confessio non erat susurratoria in aurem sacerdotis secretorum scelerum enumeratio, sed tantum ejus delicti aut erroris, cujus exclusus arguebatur, agnitio et detestatio. Satisfactio non fuit poenae solutio aut peccatorum compensatio ad veniam a Deo iis emerendam, nam a Deo est gratuita peccatorum remissio propter Christum, non quoad culpam tantum sed quoad poenam; sed erat publica testificatio, qua, qui excommunicati fuerant, a pastore vel presbytero castigabantur in aliorum exemplum; deinde indicebantur iis certa jejunia et alia, quibus se prioris vitae pertaesos esse probarent. — Die Kirche kann und muß bei der Lö-



Digitized by Google

sung des Bannes contritio, confessio und auch eine Art von satisfactio gegen die gekränkte Gemeinde fordern. Aber diese der Kirche zu entrichtenden Leistungen dürfen nie und nimmer mit jener Buße verwechselt werden, welche zu dem vor Gott rechtfertigenden Glauben hinzugehört. Und auch die letztere ist nur Bedingung, nicht Ursache der Sündenvergebung. Vgl. Calv. 3, 4, 3: Dicimus et nos quodam loco, nunquam sine poenitentia obvenire peccatorum remissionem, quod nulli nisi afflicti et peccatorum conscientia vulnerati Dei misericordiam implorare sincere possint; sed simul adjecimus, poenitentiam non esse causam remissionis peccatorum. — Peccatorem docuimus, non in suam compunctionem neque in suas lacrimas intueri, sed utramque oculum in solam Domini misericordiam defigere.

Anm. 3. Cat. Pal. 88 wird dem Contexte nach nicht die conversio, sondern die sanctificatio mit dem Worte „Buße oder Bekehrung" bezeichnet, und daher folgerichtig in die mortificatio veteris et vivificatio novi hominis eingetheilt.

## §. 499.

### Der Glaube.

#### α) Der Name πίστις.

Wie der negative Theil der Bekehrung, nämlich das Aufgeben und in den Tod geben seiner selbst, die Buße ist, so ist der positive Theil der Bekehrung, nämlich die gänzliche Hingabe an Christum: der Glaube (אמונה, πίστις, fides). Der Akt des Glaubens besteht darin, daß der bußfertige, an sich selbst ganz und gar verzweifelnde Sünder sich Christo als seinem Retter in die Arme wirft, und nicht mehr in sich, sondern in Christo, seinen Schwerpunkt und Ruhepunkt und den Quellpunkt seines Lebens findet. Dies drückt schon das hebr. אֱמוּנָה aus, von אמן fest sein, sicher und zuverlässig sein, Hiph.: etwas als zuverlässig betrachten, sich darauf verlassen und gründen; daher אֶמֶן das was sichern festen Grund und Halt bietet, und אֱמוּנָה (theils ebenfalls „Sicherheit" wie Ps. 37, 3, theils:) der Akt des Sichverlassens auf diesen Grund. Die אמונה setzt einen „Gott Amen"

Digitized by Google

(Apoc. 3, 14) voraus. Die LXX gab (Jer. 5, 1; Hab. 2, 4 u. a.) אמונה wieder durch πίστις, von πιστός „glaubwürdig, zuverlässig" (dies von πείθεσθαι und πέποιθα, überzeugt sein, vertrauen), daher πίστις sowohl die objektive Treue und Zuverlässigkeit, als das subjektive Sich-verlassen auf dieselbe. Dieselben beiden Bedeutungen vereinigt fides. Dagegen bezeichnet credere, seinem ursprünglichen Sinne nach, mehr nur das subjektive Vertrauen-schenken, während πιστεύειν den Erweis der πίστις, das Sich-auf-jemand-verlassen bezeichnet. Aehnlicher dem hebr. אמן und griechischen πιστεύειν ist das deutsche „glauben" (von liuban „decken, sichern," daher laubjan „gedeckt worden sein, trauen," galaubjan „fortwährend gedeckt sein, fest sein, treu sein, trauen," daher dann im Mittelhochd. gelouben auch „ruhen," wie Nib. lied 877). Welcherlei die etymologischen Bedeutungen von πίστις, πιστεύειν, fides, credere, Glauben aber auch sein, und wie dieselben modificirt sein mögen: in der christlichen Sprache dienen alle diese Wörter nur dazu, den zuvor fertigen, alttestamentlich biblischen Begriff von אֱמוּנָה wiederzugeben. Im Sinne der LXX, d. h. also im Sinne von אמונה, und nicht etwa in der Bedeutung, welche πίστις bei den heidnischen Autoren hatte, nahmen Paulus und die übrigen alttest. Schriftsteller dieses Wort in ihre Schriften auf. Welches ist jener Sinn?

## §. 500.

### β) Der biblische Begriff von πίστις.

A) Ursprünglich bezeichnet אמונה ein allgemeines Genus einer Gesinnung, welche in Bezug auf verschiedene Objekte sich äußern kann. Jer. 5, 1—3 ist es die Gesinnung des Menschen gegen Gott, welche Gott vom Menschen verlangt, wonach er sich umsieht, und als deren Gegentheil (V. 3 f.) der Fleischessinn geschildert wird, welcher nach dem unsichtbaren Gott nicht fragt, in den sichtbaren Strafen seine unsichtbare Hand nicht erkennt. Aehnlich Hab. 2, 4 die Gesinnung derer, welche den Weissagungen glauben, vor Gottes



Digitized by Google

Drohungen sich fürchten, auf seine Verheißungen bauen, im Gegensatze zu denen „Aufgeblasenen und Unlautern," welche spotten, wenn die Erfüllung verzieht (V. 3) und auf irdische sichtbare Güter und Hülfen ihren Sinn richten (V. 5). Hienach ist also Glaube jene Gesinnung, welche auf den unsichtbaren Gott und seine Macht und sein Wort und seine Wahrhaftigkeit baut als auf das absolut sichre, und auch im Thun und Lassen von dieser Gewißheit sich bestimmen läßt und gegen die Verheißungen Gottes alles irdische Gut hinzugeben bereit ist; jene Gesinnung, welche außerhalb der Sichtbarkeit und aller Kreatur ihr δός μοι ποῦ στῶ hat; welche nicht auf den trügerischen wankenden Grund der Kreatur ihren Hebel stützt, sondern auf Gott. — In diesem allgemeinsten Sinne gefaßt, ist der Glauben eine nicht bloß dem Sünder, sondern auch dem Gerechten unerläßliche Tugend; ist von Jesu Christo selber, dem menschgewordenen Sohne Gottes, geübt worden, welcher Hebr. 12, 2 der „Heerführer" genannt wird, welcher an der Spitze jenes Zuges alttestamentlicher Gläubiger steht, an dessen hinterstem Ende Adam, Abel, Henoch u. s. w. als unvollkommene Anfänge jener „ἐλπιζομένων ὑπόστασις" stehen, und welcher somit der τελειωτής des Glaubens ist. Πίστις wird dort genau in jenem selbigen weiten und allgemeinen Sinne gebraucht, wie אמונה Jer. 5 und Hab. 2. Es ist (Hebr. 11, 1) das „Festgegründetsein auf künftige, gehoffte Dinge," der „Kraftertweis deß, das man nicht sieht;" es ist die Gesinnung, welche Jesus übte, als er es vermied, dem Leiden auszuweichen durch Sünde, und als er dem Tode und dem sichtbar vor Augen liegenden Untergang seines Werkes mit festem Schritte entgegenging, fest darauf bauend, daß der unsichtbare Vater sein Werk nicht untergehen lassen, sondern ihn auferwecken (vgl. Hebr. 11, 19; Röm. 4, 17 und 23—24) und stärker sein werde als alle Kreatur. — B) Jene πίστις in besonderem Sinn, jener Glaube des bußfertigen Sünders nun, welcher den positiven Theil der conversio ausmacht, jene sogenannte fides justificans, ist an sich, qua Gesinnung, von jener Gesinnung der אמונה oder πίστις im allgemeineren

Digitized by Google

Sinne, nicht verschieden; weitentfernt, derselben etwa als eine zweite species entgegenzustehen, ist sie vielmehr nur eine Erscheinungsform jener Gesinnung in Bezug auf ein besonderes und hauptsächliches Objekt. Das Objekt aller πίστις ist in erster Linie Gott selbst, der „Gott Amen," der Felsengrund der Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Allmacht und Gnade; in zweiter Linie ist jegliches Wort (Drohung wie Verheißung) und jegliches Thun Gottes auch als vereinzeltes ein Objekt des Glaubens. Die Worte und Thaten Gottes culminiren aber und concentriren sich in der Offenbarung und Erfüllung des Gnadenrathschlusses unseres Heiles in Jesu Christo, und so concentrirt sich der Glauben im alten Bunde im Glauben an die verheißene Erlösung, und im neuen Bunde im Glauben an die geschehene Erlösung. Der Glauben als Gesinnung ist also immer der gleiche; nur sein Objekt ist mehr oder minder entwickelt. Bei Abraham war das Objekt die Kraft Gottes, Leben pflanzen zu können in der Sphäre des Todes und Todte zu erwecken, bei Christus war es die Kraft Gottes, ihn selber zu erwecken und das Leben zu pflanzen in der Sphäre des Todes; bei uns ist es der faktische geschehene Erweis dieser Kraft, die geschehene Pflanzung des Lebens in der Auferweckung deß, der für uns gestorben ist (Röm. 4, 25 vgl. mit V. 24 und V. 17). — So ist aber dieser Glaube des Sünders an die auferweckende Kraft Gottes identisch mit dem Glauben an die erlösende Kraft Gottes; denn die Erlösung in der Totalität ihres Erfolges ist eben die Pflanzung eines neuen Lebens in der Sphäre des Todes. Und so ist der Glauben an die geschehene Auferweckung Jesu Christi identisch mit dem Glauben an die vollbrachte Erlösung. C) Diese Bestimmtheit und Entwickeltheit seines Objektes bringt aber allerdings auch eine Bestimmtheit seiner Art und Beschaffenheit qua Gesinnung mit sich. Der Glauben an die Erlösung ist nicht mehr bloß im allgemeinen eine Gesinnung, die auf den unsichtbaren Gott baut, sondern speciell und concret eine Gesinnung, die ihr Heil auf die von Gott in Christo vollbrachte Erlösung baut; daher nicht bloß im

Digitized by Google

allgemeinen eine Gesinnung, welche vor falschem Verlaß auf Kreaturen sich hütet, sondern speciell und specifisch eine Gesinnung, welche an aller Selbsterlösung und allem eignen Verdienste verzweifelt (also eben dieser ihrer subjektiven Seite nach mit der Buße untrennbar eins ist). Schon im alten Bunde beurkundet sich der Glauben an die verheißene Erlösung darin, daß der Mensch (vgl. David und Jesajas) an aller Selbsthülfe auch im geistlichen verzweifelt, vor Gott allein sich fürchtet, weil Er, der Richter, allein wahrhaft schaden kann (mit Ps. 56, 5 und Jes. 8, 13 f. vgl. Matth. 10, 28), auf Gott allein hofft, weil Er allein allen und auch den höchsten Schaden, den der Seele, abzuwenden und zu heben vermag (Jes. 8, 17). Daß Gott allein es vermöge, die durch die Sünde elend gewordenen und getrennten Menschen und Völker wieder zu vereinigen und zu beseligen und zu segnen, war der Glauben Abrahams. (Gen. 15 vgl. Röm. 4, 3). — Wie sich aber das Objekt des Glaubens völlig entwickelt hat in dem Werke der vollbrachten Erlösung, so hat nun hiemit auch die Gesinnung des Glaubens ihre letzte volle Bestimmtheit erhalten; es ist die Gesinnung, welche in bußfertigem Erkennen und Bekennen der eignen Schuld und Todeswürdigkeit die durch Christum vollbrachte Sühne ergreift (Röm. 3, 24 und 25 u. 28 vgl. Joh. 6, 29 und 51), ihre Hoffnung vor Gott allein und ausschließlich auf diese Entsühnung gründet. Hiemit wird der Glauben aber — weitentfernt, ein bloßes Fürwahrhalten eines Lehrsatzes zu sein — ein persönliches Verhältniß zu Christi Person. (Joh. 6, 29) Der Mensch, welcher sich und sein ganzes Sein und bisheriges Leben in den Tod gegeben hat, wirft sich nun ganz Christo in die Arme als dem einzigen Retter und Heiland, findet in Christi Person das Heil, das er in seiner eignen Person nicht findet, ankert in Christo (Hebr. 6, 19 f.) breitet Christo die Arme entgegen, und so ist mit dem Glauben die Vorbedingung erfüllt, daß Christus sich ihm nun objektiv einpflanzen kann in der Wiedergeburt.

Digitized by Google

## §. 501.

γ) Der Glaube die einzige Bedingung der Kindschaft und Vergebung.

Ist mit dem Glauben die Vorbedingung erfüllt, um Christum selbst und mit seiner Person alle seine Gnadengüter — vor allem die Aneignung der durch ihn geleisteten Sühne und der von ihm erworbenen Gerechtigkeit — also die Rechtfertigung vor dem Richterstuhle Gottes — zu empfangen, so ist damit von vorneherein ganz von selbst die Möglichkeit und die Erlaubniß ausgeschlossen, nebenbei noch nach einer Rechtfertigung auf anderem Wege — aus eigenem Verdienst und eigener Kraft — zu streben. Es ist dies ja eine ganz unmittelbare Folgerung aus dem Begriff des Glaubens. Der Glaube hat ja seinem Begriff und Wesen nach zu seiner untrennbaren Kehrseite jene Buße, welche in einer gänzlichen Bankrunterklärung und vollständigen Verzweiflung an aller und jeder Selbsthülfe und Selbsterlösung besteht; der Glauben ist ja seiner positiven Substanz nach ein Ergreifen Christi als des Quell alles Heiles. Daraus ergiebt sich ein vierfaches: a) Nicht die Buße, welche mit dem Glauben untrennbar verbunden ist, ist es, die uns gerecht macht; sie besteht ja in der Verzweiflung an allem eigenen Verdienst; wie kann sie denn selbst ein Verdienst begründen? Sie ist ja ein rein negatives, dessen positive Kehrseite eben das „Sich gründen auf Christum" ist. Sie ist der Hunger; wer wollte aber behaupten, daß der Hunger den Hunger stille? Der Glauben ist der geöffnete Mund, und Christus ist die Speise. Also nicht der Grad und die Größe unseres Leids über unsere begangenen Sünden rechtfertigt uns, als ob wir durch jenes Jammers Größe unsere Schuld abbüßen könnten (vgl. Röm. 7, 15—24 und Calvin oben in Anm. 2 zu §. 498), sondern die Gnade Gottes in Christo rechtfertigt uns, und der aus der Buße geborene Glauben ist lediglich das Receptionsorgan, um Christum mit seinen Gnadengütern aufzunehmen. b) Dem von Christo erworbenen Heil und Christo selbst gegenüber kann der Sünder sich nur empfangend verhalten; sein Verhalten gegen Christum kann also nur als Glaube („Sich verlassen," „sich stützen,"

Digitized by Google

„sich gründen") nicht als Liebe oder dergl. bestimmt werden; Er hat uns geliebt, wir werden geliebt und haben auf diese seine Liebe zu bauen, d. h. an ihn zu glauben; unser Lieben ist ein löchrichtes, beflecktes (1. Joh. 3, 16; 4, 10). c) Neben diesem receptiven Verhalten zu Christo kann es nicht ein anderweitiges Verhalten zu irgend etwas Anderem, z. B. zum Gesetz, geben, worauf wir unsern Rechtsstand vor Gott gründen dürften; nur Christi Gerechtigkeit, im Glauben ergriffen, rechtfertigt uns; nicht ein eigenes Verdienst, nicht eigene Erfüllung des Gesetzes (Röm. 3, 23—28; Gal. 2, 16; 3, 10 ff.). d) Selbst diejenigen Werke, welche Früchte des Glaubens sind, die Werke der Heiligung, tragen nichts zu unserer Rechtfertigung bei. Denn da alle Kraft zur Bekämpfung des alten Menschen erst aus dem Bewußtsein der geschehenen Rechtfertigung und Sündenvergebung quillt, diese aber den Glauben zu ihrer Voraussetzung und Bedingung hat, so kann auch die (ohnehin nur allmähliche und hienieden stets mangelhaft bleibende) Heiligung kein neben dem Glauben liegendes Moment sein, auf welches wir unsere Hoffnung vor Gott gründen dürften. Denen, die im Herrn sterben, folgen ihre Werke nach (Apoc. 14, 13). Vgl. oben §. 443. (Daher Verwerfung des römischen „meritum de condigno" siehe unten §. 505). — Wir können also den vierfachen Satz aufstellen:

Der Glaube, nicht die Buße
Der Glaube, nicht die Liebe
Der Glaube, nicht die Werke
Der Glaube, nicht die Heiligung

mit einem Worte: der Glauben allein, **sola fides**, macht uns gerecht vor Gott. Der dritte dieser Gegensätze ist im neuen Testamente am ausführlichsten entwickelt, in der Polemik des h. Paulus gegen die Judaisten, welche lehrten, es genüge nicht, an Christum zu glauben, man müsse daneben auch den Forderungen der Beschneidung und des Gesetzes Genüge leisten. Ihnen gegenüber lehrt die h. Schrift, daß weder das Ceremonialgesetz uns rechtfertigt, da es (Hebr. 9, 23; 10, 1) nur die Vor- und Schattenbilder auf Christum enthält, noch das Sittengesetz, da es (Röm. 3, 20; Gal. 3, 10) jeden, der irgend

Digitized by Google

Sünde hat und thut, also alle Adamssöhne, verdammt. Und wenn Röm. 3, 28 das „sola“ auch nicht mit Buchstaben im Urtexte geschrieben steht, so steht es doch mit Feuer geschrieben von einem Ende des Briefes bis zum andern.

Anm. Der Scheinwiderspruch mit Jak. 2, 14 und 24, woran selbst ein Luther Anstoß nahm, ist schon von Zwingli auf's klarste gelöst. (Ad-not. zu Jac. 2, 14:) Alii fidem ab operibus separant, ut Judaei omnes, pharisaei, hypocritae, pontificii, justitiarii, qui ex lege et operibus justitiam quaerunt. Et hi ad dextram aberrant, Christi gratiam spernentes. Alii vero fidei caritatis opera adimunt, inani tantum fidei vocabulo gloriantes, quum interim non Christo sed sibi vivant et mundo, et libertatem Christi velamentum scelerum suorum faciant, rursus crucifigentes sibimetipsis Christum, et sanguinem ejus pedibus conculcantes . . . et hi ad sinistram aberrant. Porro inter hos electi filii Dei regia via inter metum et spem incedunt, morbum suum humiliter agnoscentes, unde in eis generatur peccati horror et pudor, salutis desiderium excitatur. Rursus quum caritatem illam pientissimi patris . . . perpendunt, et quod illorum gratia filium unigenitum in hunc mundum misit, fiduciam certam et spem in Deum concipiunt, in quem se totos conjiciunt. Summa illis cura est, ut patrem tam beneficum nusquam offendant, sed ut ad voluntatem illius se totos componant, mundo sint mortui et Deo vivant. Haec vero fides, quoniam ex Deo est, . . . . sine caritate esse non potest . . . . Jacobus ergo quum fidem justificare negat, non de vera illa viva et efficaci perque caritatem operante fide intelligit, cui in scripturis justificatio et salus tribuitur, sed eam, quam jactant quidam, quae non fides est, sed potius opinio, taxat et reprobat, quam et idcirco mortuam fidem appellat, quod caritate, quae vera vita est, careat . . . . „Mortuam“ adjicit, ne quis putaret eum veram fidem rejicere. Mortua autem fides dicitur, quod simulacrum fidei sit, non fides viva. . . . Hanc ob causam prudenter dicit: Si dicat quis se habere fidem, facta vero non habeat. Non dicit: siquis habet fidem, non potest eum salvum facere. Dem Contexte nach versteht Jak. unter πίστις V. 14 ff. nicht jenen Akt der Hingabe an Christum (la foi), sondern (vgl. V. 19) das theoretische Annehmen theoretischer Dogmen (la croyance) also die Orthodoxie. Das System objektiver Sätze der christlichen Lehre ist nun als solches

Digitized by Google

allerdings bloß eine Ablagerung oder ein Sediment des Glaubens Anderer, welches mir nichts nützt, wenn es in mir nicht durch jene in den ἔργοις der Heiligung ſich thatkräftig erweiſende perſönliche und ſubjektive Energie und That der Hingabe an Chriſtum beſeelt und belebt wird; alſo ein Leib, welcher todt iſt (V. 26), wenn nicht τὰ ἔργα in dieſem (jakobiſchen) Sinne hinzukommen. Denn unter den ἔργοις verſteht ja Jak. (V. 22) die aus dem Glauben quellenden Werke, welche mithin als aus dem Glauben quellende nicht in der Abſicht geſchehen, mittelſt ihrer ſich ein Verdienſt neben Chriſto zu begründen. („Die Armen, die am Glauben reich ſind, hat Gott erwählt" Jak. 3, 5). Bei Jak. iſt die Frage eine pſychologiſche, das ſubjektive Leben betreffende: ob das, was uns ſelig mache, in einer Annahme von Lehrſätzen mit dem Verſtande beruhe, oder in einer energiſchen, Früchte bringenden That des innerſten Lebens. (Daß dieſe That im Verhältniß zu Chriſto eine That des Sich-ſelbſt-aufgebens, der abſoluten Receptivität ſei, wird damit gar nicht in Abrede geſtellt oder alterirt). Bei Paulus iſt die Frage eine dogmatiſche, die objektive Rechtfertigung des Sünders vor Gott betreffende: ob Chriſtus uns gerechtfertigt habe, oder ob wir aus eigener Kraft noch etwas dazu thun müſſen neben Chriſto. Bei Paulus ſteht die eigne Kraft in Gegenſatz zu Chriſti Kraft, das eigne Werk in Gegenſatz zu Chriſti Werk, bei Jakobus ſteht die Kraft in Gegenſatz zur Kraftloſigkeit, das Werk in Gegenſatz zur Theorie, zum Gedanken. — Sobald wir die fides (gleich den Leuten bei Jak. 2, 14) definiren würden als die orthodoxia, ſo müßten wir auch mit Jak. ſagen: fides non justificat. Definiren wir aber die fides im Sinne von Jak. 2, 5, Röm. 3 ff., Gal. 3 f. (Hebr. 10 f.) als die That des Bauens auf Chriſtum, als die pars positiva conversionis ad Christum, ſo dürfen wir auch ohne Gotteslästerung den Satz nicht fallen laſſen: Fides sola justificat.

## §. 502.

### δ) Verhältniß des Glaubens zur Wiedergeburt.

So ſehr es aber feſtgehalten werden muß, daß im Gegenſatze zu der Buße, der Liebe, den Werken und der Heiligung der Glauben allein uns rechtfertigt, ſo verkehrt wäre es, behaupten zu wollen, daß auch im Gegenſatze zur Wiedergeburt, d. h. zur objektiven myſtiſchen Einpflanzung

Digitized by Google

Christi in uns (vgl. oben §. 440 ff.), der subjektive Glauben allein uns rechtfertige. A) Der Glauben als solcher und an sich rechtfertigt uns ja überhaupt nicht, als ob in ihm die Ursache unserer Gerechtigkeit läge. (Non propter fidem justificamur, vgl. die Stellen aus der Conf. Belg., Cat. Pal., Conf. Helv. post., Decl. Thor. in §. 503 Anm. 3). Die Ursache unserer Rechtfertigung ist Christus mit seiner ohne unser Dabeigewesensein erworbenen Gerechtigkeit, und so sagt der Apostel Paulus, nicht: der Glaube mache uns gerecht, sondern (Röm. 4, 3—5 und 24): Gott rechne uns den Glauben für Gerechtigkeit an (τῷ δὲ . . . . πιστεύοντι λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην) d. h. Gott fordere von uns nicht eine eigene Gerechtigkeit, sondern schenke uns die Gerechtigkeit Christi (vgl. 1. Cor. 6, 11 ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) und verlange als einzige Bedingung den Glauben, sodaß von unserer Seite statt einer zu leistenden Gerechtigkeit (nicht aber als eine geleistete Gerechtigkeit) der Glauben allein einzutreten hat. — So dürfen wir also nicht im Gegensatz gegen Christum den Glauben als das allein rechtfertigende bezeichnen; wir dürfen nicht etwa sagen: „nicht Christus rechtfertigt uns, sondern unser Glauben allein." Gerecht durch den Glauben werden wir ja eben darum, weil der Glaube das Annehmen der Gerechtigkeit Christi selber ist. (Vgl. unten §. 506). — B) Die h. Schrift sagt, der Glaube werde uns als Gerechtigkeit gerechnet; sie sagt aber nicht: „die Gerechtigkeit Christi werde uns zugerechnet." Die Gerechtigkeit Christi wird uns wirklich nicht bloß zugerechnet, sondern zu eigen geschenkt. Röm. 5, 18: So real das κατάκριμα des Todes vom ersten Adam auf alle seine Nachkommen gekommen ist, so real kommt das δικαίωμα vom zweiten Adam auf die Deuteroadamiten. Ist Christus die causa prima unseres Gerechtfertigtwerdens, so ist das Geborenwerden Christi in uns die causa proxima; unser (subjektiver) Glaube (den wir ja bereits §. 440 ff. schriftgemäß von der objektiven Wiedergeburt als dem Anfang der unio mystica unterschieden haben) ist lediglich die conditio der Wie-

Digitized by Google

dergeburt und darum auch der Rechtfertigung. Wir müssen glauben, damit Christus a) sich selbst, und b) seine Gerechtigkeit uns schenken könne. — C) Daß unsere Heiligung als eine Reihe von Akten des aus Christo in uns geborenen neuen Menschen (nämlich als die Fortschritte und Siege des neuen Menschen über den alten) unterschieden werden müsse von der Wiedergeburt als einem reinen Akt Christi; und daß auf dem einmaligen Geschehensein der Wiedergeburt (also auf dem Vorhandensein eines neuen Menschen in uns) und keineswegs auf den allmählichen Fortschritten der Heiligung (also dem Wachsthum des neuen Menschen) unsere Rechtfertigung beruhe, ist schon §. 443 gezeigt worden.

## §. 503.

### ε) Lehre der Reformatoren.

Die neuest. Lehre von dem Glauben als der einzigen und vollgenügenden Bedingung der Rechtfertigung wurde von der christlichen Kirche in ihrer Tiefe erkannt zur Zeit des Kampfes gegen jene §. 470—475 geschilderte Hierarchie, welche (s. §. 475) in ihrer Praxis das Verhältniß des Einzelnen zur Gnade abhängig machte von seinen gesetzlichen Werk-Leistungen gegen die Kirche (**ecclesia repraesentativa**). Indem die Reformatoren lehrten, daß nicht die Kirche als eine zwischen uns und Christo stehende Priesterschaft uns die Heilsgüter spende, sondern Christus selbst unmittelbar (s. Anm. 1) lehrten sie auch, daß der Empfang dieser Heilsgüter von unserem innern unmittelbaren receptiven Verhalten gegen Christum, also vom Glauben, abhänge, und nicht von unsern Leistungen und Zahlungen an die Kirche (s. Anm. 2). So drang die christliche Kirche (soweit sie sich nach Gottes Wort hat reformiren lassen) in das tiefste Verständniß der Polemik des Apostels Paulus gegen den Judaismus im Christenthum ein, und sprach dies Verständniß in ihren Bekenntnißschriften aus (s. Anm. 3), und Myriaden von Märtyrern haben für dasselbe ihr Leben gelassen. Ebenso klar aber, wie die Lehre, daß

Digitized by Google

(nach §. 501) der Glauben allein, nicht die Werke, uns rechtfertigen, wurde auch die Lehre ausgesprochen, daß (nach §. 502) der Glaube nicht an sich und um seiner Verdienstlichkeit willen uns rechtfertige, sondern insofern als er Christum und Seine Gerechtigkeit ergreife.

Anm. 1. Zwingli's Schlußreden 1523: 2. Summa des Ev. ist, daß unser Herr, Christus Jesus, wahrer Gottes Sohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters kund gethan und mit seiner Unschuld vom Tod erlöst und Gotte versöhnt hat. 3. Dannenher der einige Weg zur Seligkeit Christus ist, Aller die je waren, sind und werden. 7. Daß er ein ewig Heil und Haupt sei aller Gläubigen, die sein Leichnam (Leib) sind, der aber todt ist und nichts vermag ohne ihn. 8. Aus dem folgt zu einem, daß Alle, so in dem Haupt leben, Glieder und Kinder Gottes sind, und das ist die Kirch oder Gemeinsame der Heiligen, ein' Hausfrau Christi, ecclesia catholica; 9. zum dern, daß wie die leiblichen Glieder ohn' Verwalten des Haupts nichts vermögen, also in dem Leib Christi niemand etwas vermag ohne sein Haupt Christum. 18. Daß Christus, sich selbst einest (einmal) aufgeopfret, in die Ewigkeit ein während und bezahlend Opfer ist für aller Gläubigen Sünd'. 19. Daß Christus ein einiger Mittler ist zwischen Gott und uns.

Anm. 2. Zwingli Schlußreden: 14. Darum alle Christenmenschen ihren höchsten Fleiß ankehren sollen, daß das Ev. Christi einig gepredigt werde allenthalb. 15. Denn in deß Glauben steht unser Heil, und in deß Unglauben unsre Verdammniß. 22. Daß Christus unsre Gerechtigkeit ist; daraus wir ermessen, daß unsre Werke soviel gut (sind), soviel sie Christi; soviel sie aber unser, nit recht, nit gut sind. — Zwingli Predigt vom Erkiesen und Freiheit der Speisen (1522:) „Nun haben die Juden treffenlich allweg dem Buchstaben „des Gesetzes angehanget, der aber treffenlich beschwert ja tödtet, und „das nicht nur im alten Testament, sondern in dem neuen beschwert „er noch heut zum Tag. Ist das nicht ein schwer Wort Matth. 5, „22? Und darum hat es Christus geben, daß wir daran unsern „Bresten erlerneten und demnach allein zu ihm flöhen, der „unsern Bresten barmherziglich begnadete." — Zwingli, freundlich Bitt und Ermahnung (1522:) „Denn kein andrer Name ist unter „der Sonnen, darin wir können selig werden, denn in dem Namen „Jesu Christi; da man aber nit allein die Silben oder Buchstaben „des Wortes „Jesus" verstehn soll, sondern selig werden in seiner

Digitized by Google

„Kraft, in seiner Gnad', aus seinem Leiden, also daß man den Namen „Jesu verstehe alles sein Wesen und Handel, in welches wir ver„trauende und glaubende selig werden. — Gnädiglich und „vergebens sind wir gesund gemacht oder behalten durch das Ver„trauen und Glauben." — Zwingli, Predigt von der Klarheit und Gewüße des Worts Gottes (1522:) „Meinst du nit jetzt, „die Seele wird gesichret (hör' die Sicherheit des Worts Gottes!) „sie wird berichtet und erleuchtet (hör' die Klarheit!) daß sie versteht: „all ihr Heil, all ihre Gerechtigkeit oder Frommwerden in Christo „Jesu verschlossen sein." — Formell unterscheidet sich übrigens Zwingli von Luther darin, daß dieser überall gleich mit dem subjektiven Gegensatz zwischen Glauben und Werken beginnt, jener dagegen überall und ausnahmslos den objektiven Gegensatz: „Christus, nicht wir, nicht Menschenwerk und Menschensatzung," voranschickt, und daraus erst den subjektiven: „Also Glaube, nicht Werke," entwickelt. — Vgl. Calvin inst. III, 2 und 6 und 11.

Anm. 3. Die Bekenntnißschriften. — Marburger (sogen. Schwabacher) Artikel (1529:) Zum fünften glauben wir (Zwingli und Luther) daß wir von solcher Sünde und allen andern Sünden sammt dem ewigen Tod erlöst werden, so wir glauben an solchen Gottes Sohn, Jesum Christum, für uns gestorben, und außer solchem Glauben durch keinerlei Stände, Werk oder Orden los werden mögen von einigen Sünden. (Vgl. Conf. Aug. art. 4.) Conf. Helv. prior (1536) 12: Deshalben soll in aller evangelischen Lehre das das höchste und fürnehmste Hauptstück sein, das in allen Predigten heftig getrieben und in die Herzen der Menschen eingedrückt werden soll, nämlich daß wir allein durch die einige Barmherzigkeit Gottes und durch den Verdienst Christi behalten und selig werden. 13: Solche hohen und großen Gutthaten göttlicher Gnaden und die wahre Heiligmachung des Geistes Gottes empfahen wir nicht aus unseren Verdiensten und Kräften, sondern durch den Glauben, der eine lautere Gab und Geschenk Gottes ist. Derselbige Glaub' ist ein gewisser fester ja ungezweifelter Grund und Begreifung (Ergreifung) aller Dinge, die man von Gott verhoffet, welcher aus ihm die Liebe und demnach allerlei Tugenden und guter Werke Früchte wachsen macht. — Conf. Gall. 20: Credimus, nos sola fide fieri hujus justitiae participes, sicut scriptum est, ipsum passum esse acquirendae nobis saluti, ut quicunque crediderit in eum, non pereat. — Conf. Belg. 22: Credimus, Spiritum Sanctum per verum magni hujus mysterii cognitionem in cordibus nostris veram fidem accendere, quae Jesum Christum cum omnibus suis

Digitized by Google

meritis amplectitur, eumque sibi proprium vindicat, nihilque deinceps extra illum quaerit. Necesse enim est .... eum, qui fide Jesum Christum possidet, simul etiam perfectam habere salutem. .... Merito igitur, jureque dicimus cum D. Paulo, nos sola fide justificari, seu fide absque operibus legis. Ceterum proprie loquendo nequaquam intelligimus ipsam fidem esse, quae nos justificat, ut quae sit duntaxat instrumentum, quo Christum, justitiam nostram apprehendimus; sed Jesus Christus nobis imputans omnia sua merita et tum multa sancta opera, quae praestitit pro nobis, est nostra justitia. Fides autem est instrumentum, quo nos cum illo in communione omnium bonorum ejus retinemur, quae cum nostra facta sint, plus quam satis nobis sunt ad nos a peccatis nostris absolvendos. — Cat. Pal. 60—61. Wie bist du gerecht vor Gott? Allein durch wahren Glauben in Jesum Christum, also daß, ob mich schon mein Gewissen anklagt, daß ich wider alle Gebote Gottes schwerlich gesündiget und derselben keines nie gehalten habe, auch noch immerdar zu allem Bösen geneigt bin, doch Gott ohne all mein Verdienst aus lauter Gnaden mir die vollkomme Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi schenket und zurechnet, als hätte ich nie keine Sünde begangen noch gehabt und selbst allen den Gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet, wenn ich allein solche Wohlthat mit gläubigem Herzen annehme. — Warum sagst du, daß du allein durch den Glauben gerecht seyest? Nicht daß ich von wegen der Würdigkeit meines Glaubens Gott gefalle, sondern darum, daß allein die Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi meine Gerechtigkeit vor Gott ist, und ich dieselbe nicht anders denn allein durch den Glauben annehmen und mir zueignen kann. — Conf. Helv. post. 15: Quoniam nos justificationem hanc recipimus non per ulla opera sed per fidem in Dei misericordiam et Christum, ideo docemus et credimus cum apostolo, hominem peccatorem justificari sola fide in Christum, non lege aut ullis operibus ... Ergo quia fides Christum, justitiam nostram, recipit, et gratiae Dei in Christo omnia tribuit, ideo fidei tribuitur justificatio, maxime propter Christum, non ideo quod nostrum opus est. — Decl. Thorun. de gratia: A peccato et morte nulla est redemtio aut justificatio per vires naturae aut per justitiam legis, sed per solam Dei gratiam in Christo, qui nos in peccatis mortuos, unico mortis suae sacrificio .... redemit, .... qui vocatos et sincere resipiscentes propter solum Christi meritum fide viva apprehensum et fidelibus

Digitized by Google

seu ipsius Christi membris ex mera gratia imputatum a peccatis justificat seu absolvit et in filios adoptat. (Vgl. Can. Dordr. II, 3 und 5. Conf. Aug. 4).

## §. 504.

### ζ) Dogmatische Ausbildung der Lehre.

Die Lehre von der fides justificans ist, wie sich denken läßt, von den Dogmatikern, namentlich in der Periode der evangelischen Scholastik auf's genaueste und schärfste ausgebildet worden. Definitionen: Bull. cp. 10: Fides, qua justificamur, non solum mentis notitia est, sed etiam firma animi fiducia, qua Deo ejusque verbo nitimur, praesertim vero promissionibus divinitus nobis de Christo factis, et omnibus illis, quae symbolo christianae fidei comprehenduntur; sensum praeterea Christi fidelis habet, atque in ipso vivit. Wolleb I, 29: Fides salvifica est vocationis donum, quo homo electus promissiones gratuitas de Christo ex evangelio agnitas sibi applicat iisque suavissime acquiescit. Wend. I, 24, th. 3: Fides est causa instrumentalis, quo mediator recipitur; th. 4: est habitus sanctus, a Spiritu Sancto per verbum evangelii adultis inditus, quo (electi) credunt divinae veritati, et firma voluntatis assensione promissiones gratiae salutaris in Christo accipiunt, sibique Christum cum omnibus beneficiis ejus ad vitam aeternam applicant. Pict. 9, 4, 1: (Fides est) primus vocationis internae effectus, ac primus novi hominis motus; (ähnlich Burm. 6, 4, 1) est vinculum nostrae cum Christo unionis, conditio foederis gratiae, fructus electionis, principium sanctificationis, ac medium infallibile salutis. Turr. 13, 19: Fides est virtus spiritualis, qua homo totum Dei verbum pro vitae canone, et Christum pro salvatore accipit. Wits. 3, 7, 1: Vitae spiritualis, quae per regenerationem electis inditur, princeps actus et sequentium vitalium operationum scaturigo est vera in Deum per Christum fides . . . . totius

Digitized by Google

vitae spiritualis fons et totius animae sancta erga Deum in Christo ἐνέργεια et operositas. — In diesen Definitionen wird die fides bald dem Begriffe der vocatio interna, bald dem der regeneratio (im Sinn von conversio vergl. oben §. 451), bald dem der vita spiritualis untergeordnet. Wir unsrerseits, ohne zu verkennen, daß die fides auch nach geschehener Wiedergeburt fortdauert als princeps motus novi hominis, werden doch, gemäß unserer biblisch-genauen Unterscheidung von conversio und regeneratio, die fides definiren müssen als die pars altera et quidem positiva conversionis, nempe actus hominis conversi, quo Spiritu sancto adjuvante et ducente Christum unicum salutis suae fontem cum justitia ejus omnibusque ejus beneficiis amplectitur, eique soli innititur, totamque suam spem vitae aeternae in eum fundat, atque ita unicam conditionem regenerationis et justificationis implet. — Die Dogmatiker behandeln nun weiter nomen, objectum, forma, causa, materia, finis, cognata und effectus fidei. — A) Nomen. Man hat zu unterscheiden vor allem die fides, qua creditur, d. h. fides im eigentlichen Sinn, von der fides, quae creditur, d. h. doctrina (Buk, 29, 3; Mares. foed. 22, 3; Burm. 6, 4, 2 u. a.) — B) Objectum (materia circa quam). Das objectum commune ist die veritas divina, verbo Dei revelata (vgl. oben §. 500) und zwar α) materiale: quicquid a Deo revelatur, β) formale: veracitas aut fidelitas Dei. Das objectum principale et proximum ist die promissio evangelica de peccatis per et propter Christi mortem expiatis, oder Christus et specialis misericordia Dei in Christo. So Wend. I, 24, 9 ff. Aehnlich Bukan 29, 5: Objectum adaequatum est omne verbum Dei, principale est Christus cum suis beneficiis. Ebenso Wolleb 1, 30, 6; Alsted Keckerm. u. v. a.; Piktet 9, 4, 8: Generale objectum est totum Dei verbum, speciale est doctrina de Jesu Christo, fundamentum est veracitas Dei. Am präcisesten Burm. 6, 4, 21 ff.: Object. form. Dei



Digitized by Google

veracitas. Obj. mater. gen. verbum Dei, spec. evangelium. — C) Forma. Weil das Objekt des Glaubens ein entwickeltes, und zwar ein hiſtoriſches Faktum iſt, ſo iſt dieſer Glaube nicht denkbar ohne vorangehende hiſtoriſche Kenntniß von dieſem hiſtoriſchen Faktum (Röm. 10, 7; Joh. 17, 20). Er beſteht aber nicht in einem bloßen assensus, einem bloßen hiſtoriſchen Fürwahrhalten des Faktums, oder einem bloßen verſtandesmäßigen Ueberzeugtſein von der Wahrheit der dasſelbe betreffenden Lehre, ſondern in einer perſönlichen Lebens- und Willensthat, wobei der Menſch ſein ganzes Vertrauen, ſeine ganze Hoffnung auf das Erlöſungswerk Chriſti ſetzt. Daher zur forma fidei von Allen (Bull. 6, 1; Woll. 1, 30, 7; Wend. 1, 24, 12; Pikt. 9, 4, 5; Turr. 13, 24; Mar. 22, 8; Burm. 6, 4, 4—10; Witſ. 3, 7, 8 u, a.) die drei Stücke gerechnet werden: credere Deum, Deo, in Deum (Wend. I, 24, 12) oder: notitia, qua quae de salutis nostrae ratione scriptura tradit, cognoscimus (Wend.) assensus, qua, quae ex scripturis novimus a Deo revelata, pro veris habemus (Wend.) und fiducia (θάρσος Joh. 6, 33; πληροφορία Hebr. 10, 22; πεποίθησις Eph. 3, 12) qua Deum ipsum ac Christum quaerimus ac intuemur atque animam longis erroribus lassam in ejus sinum tandem componimus suaviterque recumbere ac quiescere facimus (Burm.). Die fiducia iſt daher nie ohne die comitantia caritatis (et spei) Burm. 6, 4, 14; Witſ. 3, 7, 17; Buk. 29, 37 f. und 22; Wend. I, 24, 18. Die fiducia iſt zunächſt eine fiducia nicht auf eine Sache, ſondern auf eine Perſon, nämlich auf Chriſtum; ein perſönliches Verhältniß zu Chriſto (Burm. 6, 4, 11—12; Witſ. 3, 7, 18 fames et sitis Christi). Hienach beſtimmt Piktet (9, 4, 11) vortrefflich die conſecutive Geneſis des Glaubens. Per primum actum persuademur, Christum esse verum Messiam promissum, unicum datum hominibus nomen, ut salutem consequamur. Secundus actus fidei est, quo persuademur non modo in genere, Christum esse servatorem, sed esse servatorem eorum, qui peccatorum poenitentia ducti, in eo solo quaerunt veram

Digitized by Google

justitiam ac salutem. (Primus actus communis est hominibus cum daemonibus; iste in daemonibus non potest esse). Tertius actus fidei est, quo nostrae miseriae conscii ex nobismet ipsis quasi prodimus et propriae justitiae nuncium remittentes Christo nos totos tradimus ipsique arctissime adhaeremus. (Vgt. Gisb. Voet. de praxi fidei, II, p. 500). — Aus der Nothwendigkeit der notitia zur forma fidei folgt die (von den reformirten Dogmatikern freilich geleugnete) Unmöglichkeit einer fides infantum, worüber oben §. 455—457 zu vergleichen ist. — Aus der Nothwendigkeit der fiducia neben dem assensus ergiebt sich der Unterschied zwischen der bloßen fides historica und der fides salvifica (Wend. I, 24, 4, expl. 2; Musc. p. 245 f.; Woll. I, 29, 8 f.; Pikt. 9, 4, 4; Buk. 29, 3; Turr. 13, 21; Mar. 22, 3; Witf. 3, 28; Gisb. Voet. de praxi fidei II, p. 498; u. a.). Die fides historica besteht (Türr.) in einem nudus assensus veritati revelatae et cognitae, quae in diabolos etiam cadit; es ist jene fides, von welcher Jakobus spricht (Jak. 2, 19). Bezieht sie sich auf irgend eine einzelne promissio de eventu aliquo miraculoso, vel a nobis vel in nobis vel circa nos supra ordinem praestando, so nennt man sie auch (Turr., Mar. u. a.) fides miraculorum (vgl. Matth. 17, 20; 1. Cor. 13, 2) und ist sie verbunden mit der Sucht, durch lautes Bekenntniß mit dem Munde den Mangel der inneren Kraft und Wahrheit zu verbergen, so heißt sie (Gisb. Voet., Buk.) fides hypocritica. Im Gegensatz zur fides viva et salvifica heißt sie (nach Jak. 2, 17) fides mortua, und es wird ausdrücklich gelehrt (Turr. 13, 22 u. a.), daß species istae variae non unam eandemque sed diversam fidem constituunt, im Gegensatze gegen die römischen Theologen (welche das Gegentheil behaupten, theils um die Lehre von einer fides carbonaria, d. h. einer aus bloßem assensus sine notitia bestehenden fides salvifica, zu retten, theils um eine neben der fides hergehende caritas als zur Rechtfertigung nothwendig darzustellen).

Anm. 1. Die Frage nach der fides temporaria, und ob dieselbe



Digitized by Google

nur gradu et duratione oder auch specie sich von der fides salvifica unterscheide (Turr. 13, 23 u. die andern a. d. a. St.) gehört noch nicht hieher, sondern in das folgende Stück, nämlich in die Lehre von der Perseveranz. Siehe §. 513—514.

Anm. 2. Weil die Dogmatiker als objectum fidei speciale das evangelium Christi angeben, so hält sich Al. Schweizer (Gl. I. II, S. 507) für berechtigt, frischweg zu referiren: „Gegenstand der „fides salvifica ist keineswegs etwa die heil. Geschichte „oder der ganze Schriftinhalt als solcher, namentlich z. B. „nicht das göttliche Gesetz, sondern die Gnade Gottes, geoffenbaret „in Christo." So leichten Kaufes der heil. Geschichte los zu werden, ist dem negativen Kritiker freilich bequem. Wenn nur die (von Schw. weislich ignorirte) Lehre von dem objectum generale fidei nicht wäre!

Anm. 3. Daraus, daß die reformirten Dogmatiker mit Recht sagen: fides historica non satis est ad justificationem, folgert der so eben genannte Dialektiker („Der Evst Joh. kritisch untersucht," Leipz. 1841, S. 2), daß man nach reformirter Lehre Freiheit habe, die geschichtliche Seite des Christenthums zu bezweifeln.

## §. 505.

(Fortsetzung).

D) Materia (materia in qua, subjectum). Materia communis fidei ist der homo peccator et viator exclusis angelis et beatis (1. Cor. 13, 8—13) materia propria est cor hominis (Act. 8, 37; Röm. 10, 10). So Burm. 6, 4, 27—28 u. a. (Einige, wie Wend., Pikt. nennen als mat. den homo electus, was nicht hieher gehört, wo der Glauben an sich in seiner Beschaffenheit, nicht die Frage nach dem Verhältniß desselben zum freien Willen und zur göttlichen Vorherbestimmung zu behandeln ist). Unserer Definition von fides nach, werden wir als mat. comm. den homo viator conversus et ante et post regenerationem zu nennen haben. — E) Causa (Woll. 1, 29, 2; Wend. 1, 24, 6; Pikt. 9, 4, 14; Buk. 29, 10; Burm. 6, 4, 29). Die causa efficiens princeps ist Deus und singulariter Spiritus sanctus; causa impulsiva est gratia und zwar ist die fides selber ein donum Dei gratuitum

Digitized by Google

(Phil. 1, 29), weil wir durch keinerlei der Bekehrung vorangegangene verdienstliche Werke das donum fidei verdient haben („quod illam non promeriti sumus“ Wolleb) und weil wir auch nicht (vgl. oben §. 447) aus eigner Kraft zum Glauben zu gelangen vermögen („quod fides nobis infunditur per Spiritum Sanctum“ Wolleb). Ob die den Glauben in uns wirkende Kraft des Geistes vom Vater eine irresistible oder nicht vielmehr eine resistible sei, ist eine Frage, welche wiederum nicht hieher sondern in Kap. 2 gehört. — Causa instrumentalis fidei ist das verbum Dei; daraus folgt α) daß die sola evangelii praedicatio sine efficacia Spiritus sancti noch keinen Glauben wirkt Wend. l. c. expl. 4 u. a., β) daß die sola efficacia Spiritus sancti sine praedicatione verbi Dei ebenfalls keinen Glauben wirkt. Da aber die causa instrumentalis der Natur und Logik nach nicht so unentbehrlich ist, als die causa efficiens, da jene vielmehr im Ausnahmsfalle von Gott dem Allmächtigen durch ein anderes instrumentum ersetzt werden könnte, so fügen einzelne reformirte Dogmatiker (Woll., Wend. l. c. expl. 2 u. a.) jenem Satze die Beschränkung bei: Causa instr. fidei ordinarie est praedicatio Verbi Dei, womit also gesagt sein soll, daß Gott im Ausnahmsfall, wenn Er wollte, einem Menschen, der das geschriebene Wort Gottes nie zu sehen und zu hören Gelegenheit gehabt hätte, durch außerordentliche wunderbare Offenbarung die Objekte des Glaubens mittheilen könnte. (Vgl. Conf. Helv. post. 1: Quanquam enim nemo veniat ad Christum, nisi trahatur a patre coelesti ac intus illuminetur per Spiritum sctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Dei etiam foris. Equidem potuisset per Spiritum suum sctum aut per ministerium angeli absque ministerio scti Petri instituisse Cornelium in Actis Deus; ceterum rejicit hunc nihilominus ad Petrum. . . Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit: id quod ejus potentiae est; nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et

Digitized by Google

praecepto et exemplo tradita nobis a Deo. Vergl. Buk. 29, 11). Aber abgeſehen davon, daß ſeit der Zeit Chriſti kein einziges Beiſpiel eines ſolchen Ausnahmefalles vorkömmt, ſo wäre ja überdies eine wunderbare Belehrung über das Faktum der Erlöſung immerhin auch eine praedicatio verbi Dei, wenn auch nicht ἐγγράφον, doch ἀγράφον. Daß aber jemand zum Glauben an die Erlöſung kommen ſollte, ohne daß ihm irgend eine (wenigſtens innerliche) Offenbarung über die Erlöſung (alſo praedicatio Verbi) zu Theil geworden wäre — dies wäre der reinſte Widerſinn! So iſt alſo jene Reſtriktion „ordinarie“ überflüſſig. — Noch überflüſſiger iſt eine zweite Reſtriktion (Woll. u. a.): causa instr. in adultis est praedicatio verbi, welche zu Gunſten der §. 455 ff. bereits widerlegten Lehre von einer fides infantum aufgeſtellt wurde. — F) Finis fidei iſt die salus aeterna (Wend. 1, 24, 16; Buk. 29, 33: Vita aeterna et Dei gloria). — G) Cognata fidei (Buk. u. a.) oder adjuncta fidei (Wend. u. a.) ſind die caritas und spes (Buk. 29, 37). Wendelin zählt neben der caritas auch die perseverantia, certitudo und tentatio auf; Burm. 6, 4, 30 rechnet zu den adjunctis bloß die unitas, necessitas und imperfectio; Voet. II, 501 f. die fiducia und gaudium. Es iſt aber klar, daß hier von zwei verſchiedenen Arten von adjunctis die Rede iſt, und bei Bukan finden beide ſich wirklich klar geſchieden, indem er (29, 24) als „adjuncta seu proprietates“ die certitudo perseverantia und operositas, (29, 37) als „cognata“ die caritas und spes zählt. Offenbar ſind jene „adjuncta“ wirklich nichts weiter als „Eigenſchaften“ oder Prädicate, die dem Glauben theils von ſelber zukommen (z. B. die necessitas, die imperfectio; der Glauben iſt nothwendig zur Seligkeit; der Glauben wird hienieden ſtets unvollkommen ſein), theils vom wahren Glauben gefordert werden müſſen (z. B. die certitudo, der Glaube ſoll ein feſter, gewiſſer ſein). Die Zahl dieſer adjuncta ließe ſich beliebig vermehren. Dagegen ſind caritas und spes ganz etwas anderes, als bloße Prädicate, welche, in Adjektiva umgewandelt, mittelſt der Copula mit dem Subjekt „der Glaube“ verbunden werden könnten (ſodaß

Digitized by Google

man etwa sagen dürfte: „der Glaube ist liebend, ist hoffend“). Liebe und Hoffnung sind selbständige christliche Tugengenden (was necessitas, imperfectio tentatio etc. nicht sind); Tugenden, welche dem Glauben innerlich verwandt sind und ihn begleiten, und ohne welche eine fides vera nicht existiren kann. Wend. l. c.: fides sine caritate est mortua. Aus der Hingabe an Christum als den Heiland und Retter, der uns zuerst geliebt hat, folgt Gegenliebe zu ihm (1. Joh. 4, 19), aus dieser Liebe zu seiner Person folgt Liebe zu seinem Willen, also Heiligung überhaupt (1. Joh. 2, 4) und insbesondere Liebe zu den Brüdern (1. Joh. 2, 11; 4, 20). Die Hoffnung aber ist Begleiterin des Glaubens, sofern der Glaube nicht bloß assensus zu einer der Vergangenheit gehörigen historischen Wahrheit ist, sondern zugleich das Verlangen und die Gewißheit eines noch mangelnden oder erst unvollständig verwirklichten Heiles in sich schließt. Die Liebe ist das persönliche Verhältniß des Glaubens zu Christo, sofern er ihm, dem Heiland, dankbar ist für das, was er gethan hat (und in dieser Form dankbarer Liebe die nach §. 5 primitive Forderung der Liebe zu Gott erfüllt); die Hoffnung ist das persönliche Verhältniß des Glaubenden zu Christo, sofern er weiß, daß Christus das quoad culpam begonnene Werk der Erlösung auch quoad mortem vollenden wird. — Eben weil aber Liebe und Hoffnung Verhältnißweisen des Gläubigen in Bezug auf einzelne Seiten des Werkes Christi sind — Verhältnißweisen, die durch das Grundverhältniß zu Christi Person und Werk im Ganzen (den Glauben) freilich von vorneherein mit-normirt sind — so wehren sich die reformirten Dogmatiker mit vollem Rechte gegen eine jede Identification der cognata fidei mit der fides selbst, vor allem also gegen die von den römischen Theologen behauptete Identification der caritas mit der fides. Die caritas, so wird päbstlicherseits behauptet, sei die „forma fidei,“ der Glauben an Christum habe die Liebe zu Christo zu seiner wesentlichen und unmittelbaren Aeußerungsform; und wenn nun die h. Schrift die Rechtfertigung durch den Glauben lehre, so sei da eben von jenem Glauben die Rede, welcher in der Liebe zu Christo be-

Digitized by Google

ſtehe. — Wäre unter der forma fidei, der Aeußerungsform, nichts weiter verſtanden, als eine unausbleibliche Art, wie der (lebendige) Glaube ſeine Exiſtenz bemerklich mache durch ſeine Folgen, ſo möchte man die Liebe immerhin in dieſem Sinne eine „Aeußerungsform“ des rechtfertigenden Glaubens nennen — etwa wie es eine Aeußerungsform eines friſchen Trunkes iſt, daß er den Trinkenden munter macht und ihm die Mattigkeit benimmt. Dann bliebe die Rechtfertigung aus dem Glauben auch völlig intakt; es wäre eben die Rechtfertigung aus dem Glauben, welcher es in ſeiner Art hat, Früchte der Liebe zu bringen. Aber in dieſem Sinne haben die römiſchen Theologen das Wort forma nicht verſtanden. Sie haben die caritas vielmehr in dem Sinne als unmittelbare Aeußerungs- d. h. aber als Exiſtenzform des Glaubens betrachtet, als ob der Glaube definirt und beſchrieben werden müßte als ein Liebhaben Chriſti; als ob mithin „an Chriſtum glauben“ nicht ſoviel wäre, wie „Chriſti Perſon und Verdienſt annehmen und ergreifen,“ ſondern ſoviel wie: „Chriſtum lieben und ihm Liebesbeweiſe in guten Werken geben.“ („Caritas concurrit ad justificationem.“ „Caritas non est forma fidei secundum Esse naturae, sed secundum Esse meritorium.“ Durand. u. a. Lehre vom „meritum ex condigno.“) Dies iſt gerade ſo verkehrt, wie wenn man ſagen wollte: „Weil der Matte, wenn „er einen friſchen Trunk aus friſchem Quell thut, unausbleib„lich in Folge deſſen Kraft und Munterkeit in ſeinen Gliedern „ſpüren wird, ſo iſt folglich die Munterkeit die forma bibendi; Trinken heißt Munterkeit empfinden, und der Durſt wird „nicht etwa geſtillt durch das getrunkene Waſſer, ſondern durch „Munterkeit.“ (Wäre den Karawanen in der Wüſte zu empfehlen!) Eine leuchtende Flamme verbreitet immer und unausbleiblich auch Wärmeſtrahlen. Man wird mit vollem Rechte behaupten, ein dunkles Zimmer werde nicht dadurch hell, daß man eine gemalte alſo kalte Flamme hineinbringe; ſondern nur eine ſolche Flamme, welche brenne und wärme und hiedurch ſich von einer gemalten unterſcheide als eine wirkliche, vermöge einen dunkeln Raum zu erleuchten. Wer aber deshalb be-

Digitized by Google

haupten wollte, die forma lucendi sei der calor, das Leuchten bestehe im Ausstrahlen von Wärme, die Wärme mache das Zimmer hell oder „concurrire" bei der Erhellung des Zimmers — der würde keinen größeren Ruhm der Logik davontragen, als wer verdürstenden Wanderern der Wüste eine Kufe voll Munterkeit oder nach Vergebung dürstenden Seelen die — päbstliche (und socinianische) Rechtfertigungslehre vorsetzen wollte. Darum stellen die reformirten Dogmatiker (Buk. 29, 22; Turr. 13, 28, contr. 2; Wend. 1, 24, 18, expl. 2 u. s. w.) den Satz auf: caritas non est forma fidei; (sed notitia assensus et fiducia sunt forma fidei). Wolleb 1, 30, 9: Etsi igitur fides sola non sit, sed cum operibus conjuncta, sola tamen justificat, sicut sol non solus est in coelo, sed tamen solus diem efficit. Bukan: Una qualitas non est alterius qualitatis forma. Quod si esset, caritas tamen non informat fidem, sed contra fides informat caritatem, quum caritas effectus sit fidei. Ex fide enim ortum ducit caritas, non contra ex caritate oritur fides. A signo et effectu vera et viva fides a mortua distinguitur. Et fides apud Jacobum non quidem perfecta, cui nil desit, sed perfici dicitur ab actu secundo, quia scilicet operando se declarat, quae ante in otio latebat, ut si dicatur alicujus arboris bonitas perfici, quum optimum aliquem fructum edit. Mit der römischen Lehre von der caritas als der forma fidei fällt natürlich auch die römische Bezeichnung der fides mortua aut viva als einer informis aut formata). Natürlich verwerfen die evangelischen Dogmatiker auch die Lehre vom „meritum ex condigno" (nicht zu verwechseln mit dem ebenfalls verworfenen mer. de congruo, worüber unten §. 518). Vgl. Musc. p. 255; Burm. 6, 8, 27; Turr. 15, 8, contr. 1; Woll. 2, 1, 11; Pol. 8, 10, pag. 1034 u. a.

## §. 506.

### Effectus fidei. Justificatio.

H) Effectus fidei. — Der Folgen des Glaubens

Digitized by Google

ſind mehrere (Wend. I, 14, 17;) justificatio, regeneratio, acceptio Spiritus sancti, adoptio in Dei Filios, victoria de mundo, impetratio bonorum corporalium et spiritualium, vita aeterna. (Vergl. Buk. 29, 32 u. a.). Der effectus formalis et specificus aber iſt (Wend., Buk. u. a. vgl. Burm. 6, 5, 1) die „apprehensio Christi et meriti ejus," alſo (nach unſerer oftерwähnten bibliſch genauen Faſſung des Begriffs der Wiedergeburt): a) die regeneratio oder apprehensio personae Christi, sese nobis mystice sed realiter in regeneratione communicantis, als effectus immediatus und b) die justificatio oder apprehensio meriti Christi als effectus princeps mediatus. — Der hochwichtige Begriff dieſer **justificatio** wird von den meiſten Dogmatikern in einem eigenen Kapitel ausführlich behandelt (Woll. 1. 30; Pikt. 10, 3; Wend. 1, 25; Buk. 31; Burm. 6, 5; Mareſ. 23; Polan. 6, 36; Musc. pg. 242 sqp.; Witſ. 3, 8 u. a.). Hier wird vor allem feſtgeſtellt, was ſich uns ſchon oben §. 402 aus der Lehre der h. Schrift über Chriſti hoheprieſterliches Amt in Betreff des Begriffes der Rechtfertigung überhaupt ergeben hat, daß nämlich zu unterſcheiden ſei die justitia causae, d. h. der Rechtsſtand deſſen, der vor ſeinem Richter als ſchuldfrei daſteht, von der justitiae personae, d. h. der moraliſchen Tugend deſſen, welcher als Richter oder in ähnlichen Stellungen gegen Andere Gerechtigkeit übt. Da der Menſch Gotte nicht als judex, ſondern als judicandus gegenüber ſteht, ſo kann hier ohnehin nur von einer justitia causae die Rede ſein. Die justitia als moraliſche Eigenſchaft hat der Adamsnachkomme hienieden höchſtens als justitia inchoata, Chriſtus allein als just. perfecta. Die just. causae hat der Menſch, wenn er durch Chriſtum entſühnt iſt. (Wolleb. I, 30, 1; mit etwas anderer Faſſung des Gegenſatzes von just. caus. und personae: Justitia aut causae est aut personae. Causae justitia est, qua homo, alioquin peccator, in certo aliquo negotio innocens aut justus dicitur. Personae justitia est perfecta vel inchoata. . . Inchoata est, quam Spiritus S. in fidelibus in hac vita inchoat, in altera vero

Digitized by Google

perficit. Justitia igitur Christi perfecta justificationis, inchoata vero sanctificationis est donum). Die justificatio (active sumta) ist hienach ein actus Dei judicis (Wend. I, 25, 2; Turr. 14, 3: Justificatio est actus forensis Dei, non ut creditoris et personae privatae, sed ut rectoris et judicis, pro tribunali sententiam de nobis ferentis), wie sie denn (Röm. 8, 33) in der condemnatio ihren Gegensatz hat (Musc.). Nun giebt es (Woll. 1, 30, 1; Buk. 31, 28; Mar. 23, 2; Pol. 6, 36 pag. 822; Wend. I, 25, 2 u. s. w.) eine doppelte justificatio, eine legalis, wenn Gott einen Menschen gerecht spricht, weil derselbe das Gesetz vollkommen gehalten (diese fand nur bei Christo Statt) und eine evangelica, von welcher in Betreff unser allein die Rede sein kann. Diese justificatio evangelica wird definirt (Wend.) als (actus Dei, quo) peccator absolvitur a maledictione legis, et justus reputatur coram Deo gratis, propter Christi justitiam seu meritum vera fide apprehensum et applicatum. Polan. 6, 36: Justificatio gratuita hominis peccatoris apud Deum est beneficium Dei, quo hominem, naturâ impium, sed gratia vere credentem, justum pronunciat et liberum a condemnatione aeterna, participemque vitae aeternae, per obedientiam unius Jesu Christi mediatoris et servatoris nostri. Vgl. Woll. I, 30: Justificatio est actio Dei gratuita, qua electi propter plenissimam Christi satisfactionem a peccatis absolvuntur et justi ac vitae aeternae haeredes pronunciantur. Wendelin sagt ferner (I, 25, 2:) Justificatio est actio Dei gratuita, qua peccatores electi, maledictioni legis obnoxii, propter justitiam seu satisfactionem Christi fide applicatam et a Deo imputatam, coram tribunali divino remissis peccatis a maledictione legis absolvuntur et justi censentur. Justificare non significat ex injusto justum facere per infusionem justitiae, uti sanctificare est sanctum facere, sed justum aliquem pronunciare, absolvere judicialiter. Die Rechtfertigung ist non μεταβολὴ sed sententia judicialis (Buk. 31, 6 u. a.), daher ein verbum fo-

Digitized by Google

rense (Woll. 1, 30, 2; Buk. 31, 2; Burm. 6, 5, 2 u. v. a.) oder ein actus forensis (Conf. Gall. 18). — Die materia justificationis iſt duplex a) remissio peccatorum sive absolutio, b) adjudicatio justitiae Christi activae (v. Til p. 186 f.; Pikt. 10, 3, 1; Burm. 6, 5, 12; Buk. 31, 7 und 13; Turr. 14, 5, contr. 4 u. a.) Die forma justificationis iſt die der imputatio. Bukan 31, 22: Justificationis forma non est μεταβολὴ . . . . sed peccatorum nostrorum per sanguinem Christi parta remissio, et obedientiae perfectissimaeque justitiae Christi imputatio. 27: Imputare non significat dare aut infundere aut inserere, sed cogitare et decernere, habere, censere, numerare, acceptum ferre. Woll. 1, 30, 13: Forma justif. est totius satisfactionis Christi imputatio, qua tota quoque nostra est, non secus ac si ipsi eam praestitissemus. (Ebenſo Musc. p. 245, qu. 3. Turr. 14, 5, contr. 3; Pikt. 10, 3, 10; v. Til pag. 185; Burm. 6, 5, 9; Mar. 23, 7 u. f. w.). Dieſe Ausdrucksweiſe iſt jedoch nicht genau bibliſch; ja ſie könnte etwas irreführend werden. Die h. Schrift ſagt nicht (ſ. §. 502) die Gerechtigkeit Chriſti werde uns zugerechnet, ſondern der Glaube werde uns für Gerechtigkeit angerechnet (weil der Glaube das Ergreifen der Gerechtigkeit Chriſti iſt). So ſagt Buk. 31, 36 richtig: Fides nobis in justitiam imputatur, non absolute, sed relative, quando videlicet fides non sola, sed cum objecto suo crucifixo intelligitur. Fidei voce Christus intelligitur, sed fide apprehensus. Die Gerechtigkeit Chriſti wird uns in der That nicht bloß durch einen forenſen Urtheilſpruch zugerechnet, ſondern real zu eigen geſchenkt, indem Chriſtus uns geſchenkt und eingepflanzt wird in der Wiedergeburt. Vgl. v. Til S. 185: Jus vitae seu justitiae imputatur propter meritum Christi, dum (homo) censetur per fidem arctissimam habere communionem cum Christo. Witſ. 3, 8, 22: Non potest Deus homines aliter considerare, aliter declarare, quam reapse sunt. (Rom. 2, 12.) Qui ergo adhuc sub dominio peccati sunt, . . . eos irregenitos, improbos et diaboli mancipia esse, uti

Digitized by Google

sunt, judicat et declarat Deus, neque enim sontem pro insonte habet Exod. 34, 7. Sed qui per gratiam ejus sunt regeniti, ad imaginem ipsius de novo creati, ac sincerae sanctitati ex animo operam dant, eos quoque a crimine profanitatis et impietatis atque hypocriseos absolvit, et non amplius habet pro mortuis in peccatis, servis Diaboli, filiis mundi, sed pro vere fidelibus, suis filiis, ad imaginem suam restauratis et vita sua donatis. Aehnlich Musc. qu. 3, p. 245. Jener Satz: forma justificationis est imputatio, hat einen guten Sinn, sobald es sich um den Gegensatz zwischen eigenem Verdienst und der Gerechtigkeit Christi handelt (dieselbe wird uns „zugerechnet," insofern sie von ihm ohne unser Dabeigewesensein erworben ist) wäre aber irreführend, wenn damit ein Gegensatz zwischen Christi Person und Christi Gerechtigkeit begründet werden sollte (als ob Christi Person außer uns und uns schlechthin fremd bliebe, und nur seine Gerechtigkeit in lediglich äußerlicher, trocken juristischer Weise uns zuerkannt würde). Jedem Mißverständniß vorbeugend, werden wir besser sagen: Forma justificationis est declaratio Dei patris, regenitos, cum Christi personae sint participes facti, tum Christi justitiae realiter participes redditos esse. Daß dies auch wirklich die Meinung der reformirten Dogmatiker ist, ergiebt sich sogleich aus dem folgenden Punkt. — Causa justificationis est tota trinitas (Woll. 1, 30, 3; Pol. p. 822; Musc. p. 244 f.; Wend. 1, 25, 4 u. a. — Buk. 31, 8 u. a. nennen einfach Deum). Darin liegt zweierlei a) daß die justificatio nicht in dem Sinn ein forenser Akt ist, als ob die Person des Sohnes aus dem Spiele bliebe und bloß sein Verdienst als todtes Kapital in Betracht käme, als ob deshalb Gott der Vater sofort, nachdem der Sohn das Opfer satisf. vic. pass. dargebracht hatte, nun alle Menschen, auch die Unwiedergeborenen gerecht gesprochen hätte, und nun keiner um seiner Sünde willen, sondern nur um positiven Unglaubens willen verloren gehen könnte, Dagegen vergl. oben §. 429—430. Vielmehr wirkt der h. Geist ebenfalls mit bei der justi-

Digitized by Google

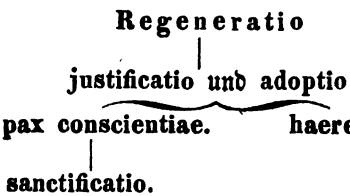
ficatio (1. Cor. 6, 11) und zwar als regenerans, und der Sohn als die Seinen vertretend. (Musc. 245: Contendunt nonnulli, justificationis gratiam ad solam esse divinitatem Christi referendum. Meo judicio, quam periculose, quod solius Dei est, soli datur homini, tam periculose ab opere justificationis redemtionis et salutis nostrae dispensatio verbi incarnati in carne perfecta excluditur). Daher werden nur die Wiedergeborenen (oder in prädeſtinatianiſcher Ausdrucksweiſe: nur die electi, Buk. 31, 20 u. a.) gerechtfertigt; nur ſie ſind subjectum (Objekt) justificationis. Denn (Buk. 31, 9:) Christus ipse cum sua satisfactione est donum Dei nur wer Chriſtum ſelbſt hat, hat ſeine Gerechtigkeit) und qu. 17: Christus ipse subjectum est δεικτικὸν justificationis, seu materia in qua illius justitiae, quae in ipso subjective (als an ihrem Objekt) inhaeret, nec subjectum illud suum unquam egreditur, und qu. 27: Est nostra illa justitia, quatenus illud ipsum ejus subjectum, nempe Christus, noster est, adeoque spiritualiter per fidem factus est unus nobiscum, non per transfusionem sed ex communione quam vinculo Spiritus scti habemus cum ipso, qui est caput nostrum, et cujus quoque nos membra sumus. Wits. 3, 4, 3—4: Ex communione cum Christo resultat communio omnium bonorum Christi. Und ſo folgt b) daß unſere fides nur causa instrumentalis iſt und in keiner Weiſe causa meritoria (vgl. damit oben §. 502). Wolleb 1, 30, 5: causa προκαταρκτικὴ est Christus θεάνθρωπος, 4: causa προηγουμένη est Dei favor. Muſc. qu. 4: Est autem duplex medium (justificationis) unum, in quo justificamur, nempe verbum incarnatum, Christus Dominus . . ., alterum, per quod justificationis hujus gratiam apprehendimus; . . . fides. P. 248: Justificat autem fides non quatenus efficax est per dilectionem, sed quatenus misericordiam Dei et absolutionem a peccatis et condemnatione apprehendit. Buk. 1, 31, 8: Causa efficiens justificationis non est homo sive

Digitized by Google

a se sive ab alio symbolum conferens, quippe in actu justificationis tantum subjective (als Object) et παθητικῶς se habet; sed Deus, qui obedientiam Christi nobis acceptam fert. Qu. 16: Quomodo dicimur gratis justificari, si propter Christi meritum justificamur? Illa particula excluduntur nostra merita, non Christi. — Wend. 1, 25, 6: Causa instrumentalis, per quam justificamur, est fides, hoc est fiducia, qua id amplectimur et nobis applicamus, per et propter quod in judicio Dei absolvimur a maledictione legis et in gratiam recipimur, nempe Christi meritum. 4: Fides non justificat „per modum dispositionis" (durch die Dispoſition des Herzens, in der ſie beſteht; als ob dieſe Herzensbeſchaffenheit verdienſtlich wäre, wie die Pontificii lehren.) . . . Scriptura nunquam ait nos justificari propter fidem, sed per fidem. Mares. 22, 21: Esto igitur (fides) ut instrumentum, sic conditio justificationis nostrae passive et ex parte nostri consideratae, quatenus imputatam nobis active et ex parte Dei justitiam Christi admittimus, recipimus et amplectimur. Sed ipsiusmet activae justificationis, ad quam mere objective nos habemus, fides et resipiscentia hactenus sunto et dicantur conditiones, non antecedentes et potestativae, sed connexae et adjunctae. 22: Summa est: fidei in justificatione nihil amplius tribuendum quam instrumentalem apprehensionem Christi meritorum, nostramque cum Christo unitionem, omni nostra justitia in ejus satisfactione et obedientia collocata. Turr. 14, 12, contr. 1. An fides justificet proprie et per se? Neg. c. Soc. et Rem. Fides est tantum organum accipiendae justitiae. Non justificamur nisi per perfectam justitiam, at fides nulla hic est perfecta. Fides non potest habere rationem operis, quum justificat. Van Til S. 190: Causa instrumentalis est fides, non considerata ut opus nostrum, sed ut instrumentum unionis et conjunctionis cum Christo. Pift. 10, 3, 13: Fides nos non justificat proprie et per se, quasi actus credendi reputetur pro justitia nostra apud Deum etc.

Digitized by Google

Burm. 6, 5, 22: Cum non alia fides sit, quam animae de se ipsa desperantis ac ad arcem salutis confugientis . . . satis patet, non dignitatem fidei hic spectari, sed ejus in quem illa recumbit. . . . . Unde justificari dicimur fide, per fidem, ex fide, nunquam vero propter fidem. 23: Atque haec quoque ratio est, cur sola fides justificare dicatur, non quod sola inter virtutes ejus meriti ac dignitatis sit, sed quod solius fidei sit, gratiam Dei accipere et amplecti. 25: Adeo operibus adversatur hac in causa fides, ut se ipsam quoque excludat, si ut opus consideretur. Vgl. Witſ. 3, 8, 31 und 37 und 48; Woll. 1, 30, 7 u. a. — Die effectus justificationis: pax conscientiae, adoptio, haereditas (Wend. 1, 25, 10; Muſc. qu. 6, p. 252; v. Til S. 191 u. a.) werden am richtigſten ſo gruppirt, daß die regeneratio die justificatio und mit ihr zugleich als coordinirte Folge die adoptio bewirkt. (Vgl. Gal. 4, 4—6.) Aus der justificatio und adoptio folgt dann das Bewußtſein der Kindſchaft, d. h. die pax conscientiae (Röm. 5, 1; vgl. Röm. 8, 14 ff.; Gal. 3, 26), und aus dieſer folgt die Kraft und Freudigkeit zur Heiligung. Aus der adoptio folgt aber ferner auch das Anrecht und die Hoffnung auf das himmliſche Erbe (Gal. 4, 7: Röm. 8, 17; vgl. 5, 8—10). Die Stellung iſt alſo dieſe:




Anm. 1. Die reformirten Theologen wenden, wie wir im §. geſehen haben, die calviniſche Lehre von der objektiven regeneratio (ſ. oben §. 442) als der Begründung der objektiven und realen unio mystica ſehr klar auf die justificatio an. Wir empfangen Chriſtum und mit ihm ſeine Gerechtigkeit. Die lutheriſchen Theologen, welche, wie früher gezeigt worden, eine regeneratio im objektiven Sinn überhaupt nicht kennen, und auch die unio mystica meiſt ganz ſpiritualiſtiſch faſſen, laſſen demgemäß zwiſchen die fides

Digitized by Google

und die justificatio die regeneratio nicht in die Mitte treten, sondern betrachten die fides als unmittelbare causa proxima der justificatio. Der judiciale Akt des Vaters ist nach lutherischer Lehre nicht in dem Akt der Selbstmittheilung des Sohnes an den Glaubenden und in der communio realis membri cum capitis begründet, sondern der ganze Vorgang wird rein und in jeder Beziehung als ein forenser gedacht. Der Mensch nimmt im Glauben unmittelbar das Verdienst Christi an. Vgl. Schmid Dogmat. S. 342 ff.

Anm. 2. Die römischen Theologen verstehen unter der justificatio ein justum facere hominem per infusionem justitiae, und unterscheiden eine justificatio prima, wo aus dem impius ein pius, dem injustus ein justus werde, was allerdings absque merito nostro geschehe, und eine justificatio secunda, qua homo justus fiat justior (mit Berufung auf die in der Vulg. falsch übersetzte Stelle Apoc. 22, 11!) Wer, wo von der Gerechtigkeit des judicandus vor Gott dem judex die Rede ist, einen Comparativ justior überhaupt nur in den Mund nehmen kann, der zeigt damit, daß er den biblischen Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ noch nicht verstanden hat. Vergl. übrigens die weitläufige und gründliche Polemik gegen Bellarmin u. a. bei Polanus pag. 827—843.

## Zweites Stück.

### Die Lehre von der Heiligung und Ausdauer.

### §. 507.

#### Alter und neuer Mensch. Fleisch und Geist.

In Buße und Glaube stellt sich das Verhältniß des bekehrten Sünders zu Christo (und zu dem Vater u. h. Geiste) dar. Wo dieses Verhältniß einmal zu Stande gekommen ist, wo der bußfertige Sünder im Glauben einmal sich Christo in die Arme wirft und auf Christi Person und Verdienst sein (subjektives) Vertrauen setzt, da antwortet ihm Christus, indem er objektiv in mystischem Akte sich selber auf centrale aber reale Weise dem Gläubigen mittheilt und einpflanzt, und so einen neuen Menschen im Menschen hervorruft, also den Menschen wiedergebärt (s. §. 445), und ihn hiemit ein für allemal (§. 443 und 506) seiner Gerechtigkeit



Digitized by Google

theilhaftig macht. Von diesem Zeitpunkt an beginnt nun aber ein neues Verhältniß, das sich als ein dauerndes und allmählich sich gestaltendes entwickelt, nämlich das Verhältniß zwischen dem alten Menschen (Röm. 6, 6) und dem neuen Menschen im Menschen, oder mit andern Worten der Kampf des neuen Menschen mit dem alten Adam. — Der neue Mensch, welcher in mir geboren ist durch die Wiedergeburt, besteht seinem Ursprunge nach in dem erneuerten, schöpferisch umgewandelten substantiellen Lebenscentrum. Obwohl aber ursprünglich als Centrum existirend, kann er doch nicht fortexistiren, wenn er nicht sofort die Peripherie (d. h. sowohl das noetische Leben, also den Kreis der Gedanken, Ansichten, Maximen, Willensneigungen u. s. f., als das physische Leben, also den Kreis der Triebe, Temperamentsregungen u. s. w.) sich zu unterwerfen strebt. Denn ein Centrum kann ja nicht sein ohne den Besitz einer Peripherie, zu welcher es sich als Centrum (d. h. als das dieselbe regierende und gestaltende) verhält. So ist der neue Mensch im Menschen, obwohl ursprünglich ein durch Christi Mittheilung umgeschaffenes, aus dem Geiste geborenes Lebenscentrum, dennoch zugleich darauf angelegt, vom ersten Augenblicke an sich zur Lebenstotalität und als eine, alle Seiten des menschlichen Wesens erfassende und erobernde und verklärende Kraft zu erweisen. — Hierin hat der neue Mensch aber den alten Adam zum Feinde. Der alte Adam ist eben jene Peripherie, ist der Complex von natürlich-sündlichen, verkehrten Willensneigungen, Grundsätzen, Anschauungen und Ansichten einerseits und physischen Trieben und Regungen andererseits. Das substantielle Centrum des Menschen (jenes Centrum, welches nicht aufhört, sondern fortdauert, wenn bei Schlaf oder Ohnmacht die Gedanken und Entschlüsse aufhören, und wenn im Tode das physische Leben aufhört) jenes Centrum ist neugeboren, aber es wird von zwei Seiten feindlich bedrängt, einmal von Seite des unwillkührlichen physischen Seyns, sodann von Seite der Gedankenwelt. Und beide Seiten stehen nach der Wiedergeburt so wenig außer Zusammenhang mit einander, als vorher; nach wie vor (vgl. §. 7

Digitized by Google

und §. 296 ff.) reizt der physische Naturtrieb den Willen zu bösen Entschlüssen und die Denkkraft zur Entschuldigung der Sünde; nach wie vor wirken böse Gedanken, Entschlüsse und Thaten zerstörend und vergiftend auf das physische Leben und dessen Organe zurück. Der Gesammtcomplex jener vom ersten Adam und von der natürlichen Geburt herstammenden verderbten Peripherie heißt in der h. Schrift ἡ σάρξ κατ' ἐξοχήν (Gal. 5, 16 f.; Röm. 8, 1—4 vgl. oben §. 323). Es ist das Gesammtresiduum des von Gott losgerissenen Menschen wie er von Natur war (nach leiblichem und noetischem Leben vgl. Gal. 3, 2—3) im Gegensatz zu dem aus Gott (und Gottes Geist Joh. 3, 6; Gal. 5, 16) geborenen neuen Menschen. A) Der neue Mensch kann gegen diesen alten Menschen nicht anders streiten, als so, daß er sich und sein Wesen — d. h. die Buße und den Glauben, das fortwährende receptive Verhalten gegen Christum und sein Heil — fortwährend neu bethätigt (vgl. Gal. 6, 14); nicht in sich hat er die Kraft zum Kampf und Siege, sondern allein in Christo (Gal. 2, 19—20; Röm. 6, 11: 8, 2) und in der Gewißheit der Kindschaft (Röm. 8, 12—15; Eph. 5, 9; Gal. 4, 4—6; 1. Thess. 5, 5; 1. Joh. 3, 1 f.; 5, 2), welche ihm Freudigkeit zum Kampfe giebt (Hebr. 10, 19—25; vgl. 12, 12—24). Daher kennt das Christenthum den schaalen Begriff einer „Besserung" nicht! wir sollen uns nicht „bessern," nicht nach und nach „bessere Menschen werden" — etwa wie ein Stück Tuch auf der Bleiche nach und nach immer weißer wird — es giebt keinen solchen einfachen Gradunterschied zwischen bös und besser! — sondern wie der Unterschied zwischen heilig und sündlich ein schneidender und unvermittelter ist, so auch der Unterschied zwischen der Gesinnung des neuen Menschen, welcher gegen Christi Person und Verdienst sich receptiv verhält (in Buße und Glauben), und der Gesinnung des alten Menschen, welcher Christum von sich stößt (in Unbußfertigkeit und Unglaube). Der alte Mensch soll und kann nicht allmählich sich in einen neuen Menschen verwandeln, sondern der aus Christo durch den Geist geborene neue Mensch soll den alten Menschen bis zum Tode niederkämpfen, an's Kreuz na-



Digitized by Google

geln und erwürgen (Gal. 5, 24; Röm. 6, 6). Das Christenthum weiß daher nichts von einer „Besserung," sondern nur von einer Heiligung, und die christliche Dogmatik stellt in Betreff derselben den Satz auf: die Heiligung, d. h. der Sieg des neuen Menschen über den alten, geschieht durch Fortsetzung der Buße und des Glaubens, oder kurz: die Heiligung kommt aus dem Glauben. — B) Der neue Mensch muß aber diesen Krieg gegen den alten Menschen führen; thut er das nicht, kreuzigt er ihn nicht, so wird er von ihm gekreuzigt und erdrückt und erstickt. Ein ruhiges Nebeneinanderstehen beider ist undenkbar. Der Mensch will und soll aus Einem Guße sein. Das auf Christum gerichtete, umgewandelte, vom Geist und Leben Christi erfüllte Centrum kann nicht am Leben bleiben, wenn es nicht die selbsüchtige unbußfertige widergöttliche Peripherie bekämpft, erobert und heiligend umwandelt. Wer in der Heiligung laß und träge wird, und den Begierden sich hingiebt, die „wider die Seele streiten" (1. Petr. 2, 11) und den alten Menschen herrschen läßt (Röm. 6, 12 — 14), und durch muthwillige Thatsünden den h. Geist betrübt (Eph. 4, 30), der geht der Gefahr entgegen, am Glauben selber Schiffbruch zu leiden (1. Tim. 1, 19; vgl. Matth. 13, 7 u. 22 und Hebr. 6, 4 ff.). Und so gilt der fernere Satz: das Wachsthum in der Heiligung ist die Bedingung für das Fortleben des neuen Menschen, oder: die Ausdauer im Glauben ist nicht möglich ohne Heiligung. Wir haben beide Sätze, also die Lehre von der Heiligung und die von der Ausdauer, nun näher kennen zu lernen.

Anm. Ueber die Frage, ob einer, der aus Gnadenstande fällt, zuvor wahrhaft wiedergeboren gewesen sein könne, siehe unten §. 512 Anm.

## §. 508.

### Die Heiligung.

#### a) Freiheit vom Gesetz.

Die Hauptstellen über die Heiligung sind Gal. 2—5 und Röm. 6 — 8. An der ersteren wird das Negative gelehrt,

Digitized by Google

daß der Wiedergeborene frei sei vom Gesetz, woraus ja von selbst folgt, daß von einer „Besserung" in gesetzlicher Weise bei ihm nicht die Rede sein könne. Gal. 2, 19—20: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, auf daß ich Gotte lebe. Ich bin mit Christo gekreuzigt; so lebe ich nicht mehr, sondern Christus lebt in mir." — Gal. 3, 24 f.: Das Gesetz war der Zuchtmeister auf Christum; der Christ steht nicht mehr unter dem Zuchtmeister — Gal. 4, 5: An die Stelle des gesetzlichen Verhältnisses ist das der Kindschaft getreten. — Gal. 5, 1: Es ist also unsere Pflicht, die erworbene Freiheit vom Gesetz auch zu behaupten. — Gal. 5, 18: Wenn uns der Geist Christi regiert, so sind wir nicht mehr unter dem Gesetz. — Es erhellet hieraus aber auch schon, in welchem Sinne der Christ frei ist von dem Gesetz. In dem Sinn, daß das Gesetz ihn nicht mehr verdammt (Gal. 3, 13; Röm. 8, 34) und er nicht mehr durch des Gesetzes Werke gerecht zu werden sucht (Gal. 3, 1—12), folglich nicht in seiner eignen Kraft und seiner Abgelöstheit von Christo ein „besserer Mensch" zu werden, d. h. diese und jene Einzelsünde äußerlich zu meiden oder abzulegen sucht. Nimmermehr aber ist er in dem Sinne frei vom Gesetz, daß dasselbe ihn nichts mehr anginge. Es bleibt für ihn fort und fort der Zuchtmeister auf Christum; denn nur soweit, als er von Christi Geist bereits regiert wird (also neuer Mensch geworden ist), ist er frei vom Gesetz; soweit er noch alter Mensch ist, steht er noch unter dem Gesetz, und bedarf es noch, vom Donner des Gesetzes aufgerüttelt und gezüchtigt und zur Buße und zu Christo geführt zu werden. Dies leugnen, ist Antinomismus. — Zum alten Menschen (und zwar zur noetischen Seite desselben) gehören auch die noch vorhandenen Reste von Unentwickeltheit und Trübung des Gewissens, Selbstentschuldigung und Selbstbelügung. Da kein Mensch hienieden ohne solche Reste ist, so darf er bei seiner Heiligung nicht von seinem subjektiven Gewissen, noch von seinem subjektiven Liebesdrang allein sich leiten lassen, wenn er nicht in Gefahr kommen will, böses und verkehrtes für Gott wohlgefälliges zu halten, sondern er muß sein Thun immerwährend

Digitized by Google

prüfen an dem geoffenbarten Gesetz. (Quoad statum restitutum lex verae sanctitatis typum exhibet. Burm. s. oben Theil I, S. 543). Diesen „tertius usus legis" den usus normativus, zu leugnen, ist ebenfalls Antinomismus. (Conf. Helv. post. 12: Docemus, legem hanc non datam esse hominibus, ut ejus justificemur observatione, sed ut ejus indicio infirmitatem potius, peccatum atque condemnationem agnoscamus, et de viribus nostris desperantes, convertamur ad Christum in fide. — Hactenus itaque abrogata est lex Dei, quatenus nos amplius nos damnat, nec iram in nobis operatur. Sumus enim sub gratia et non sub lege. — Attamen legem non ideo fastidientes rejicimus. Scimus lege nobis tradi formulas virtutum atque vitiorum). Indem das Gesetz uns mit objektiver Bestimmtheit und Klarheit sagt, was gut und was böse sei, giebt es uns einen Prüfstein, mittelst dessen wir prüfen können und sollen, ob die Früchte, die wir für Früchte des neuen Menschen halten, wirklich Früchte des Geistes seien, oder ob nicht etwa eine Selbsttäuschung dabei unterlaufe. — Und so bildet unsere Freiheit vom Gesetz nicht etwa einen Gegensatz zur Erfüllung des Gesetzes, als ob sie mit der letzteren unverträglich wäre; sondern im Gegentheile: in dem Maaße als wir durch den Glauben frei geworden sind von der Knechtschaft unter dem Fluch des Gesetzes, gewinnen wir die Kraft, uns der Erfüllung des Gesetzes zu nähern (Röm. 6, 15—23; Gal. 5, 22—23 vgl. §. 509). Und wiederum: in dem Maaße als wir in der Kraft des Geistes Christi uns der Erfüllung des Gesetzes nähern (also am neuen Menschen wachsen und den alten abtödten), bedürfen wir desto weniger der Zucht des Gesetzes, und wenn wir dereinst vollendet sein werden, werden wir derselben ganz entbehren können. — Also kurz und bündig: Der neue Mensch ist vom Gesetze des Buchstabens frei, weil in ihm das „Gesetz des „Geistes des Lebens Christi" wohnt (Röm. 8, 2) und ihn vom „Gesetz der Sünde und des Todes" freigemacht hat. Der alte Mensch aber steht noch unter dem Gesetz des Buchstabens, weil er noch unter dem Gesetz der Sünde und

Digitized by Google

des Todes steht. Soweit du neuer Mensch bist, bist du frei vom Gesetz; Hand in Hand mit der Freiheit von der Sünde tritt die Freiheit vom Gesetz ein. Der alte Mensch in dir, das unbußfertige und darum trotz seiner Verderbniß selbstgerechte „Fleisch“ (Gal. 2, 3), weil es Christum nicht will, bedarf noch des verdammenden Zuchtmeisters, der es zu Christo führe, und dem Herzen klar mache, daß alle unsere Werke, auch die besten, noch sündlich befleckt (univoce bona, mala per accidens) seien.

Anm. Woll. 1, 31, 4: Materia circa quam libertatis christianae sunt lex, servitus peccati et mortis, conscientiae afflictio in rebus adiaphoris et hominum mandatis. Ebenso Wend. 1, 26, 10, expl. 10. — Wend. II, 4, 1. Quarta voluntatis nostrae actio est obedientia erga Deum, qua creatura rationalis se totam ad nutum creatoris et redemtoris sui accommodat, faciendo quicquid praecipit, et fugiendo quicquid vetat. 3: Causa efficiens impulsiva obedientiae proxima . . . est timor et amor Dei, principalis et instrumentalis eadem est, quae et sanctificationis. 5: Virtutes autem praecipit et peccata prohibet Deus in lege sua morali, h. e. decalogo. Buf. 33, 1: Appellatione libertatis christianae non intelligimus licentiam aut in genere simpliciter quamvis libertatem, sed κατά τι ad certam speciem et certos gradus restrictam. Nam epitheton christianae et spiritualis differentiam facit. . . . Deinde cum de christiana libertate agitur, discernendum est inter libertatem voluntatis, de qua in loco de libero arbitrio dictum est, et libertatem personae, de qua hic nobis agendum est. Diese ist (qu. 2) eine doppelte: a) qua Christi sanguine redemti sumus, ut a servitute peccati mortis et legis manumittamur, b) qua in plenam et perfectam libertatem prorsus vindicabimur. Illam inchoatam, hanc consummatam dicere possumus. Die erstere wiederum besteht (qu. 3): α) in der libertas a servitute peccati, β) a maledictione legis, γ) a jugo ceremoniarum legis. Ad β) wird qu. 8 erläutert: Liberatio a lege morali (est) non quoad obedientiam sed quoad justificationem et condemnationem, sive a necessitate perfecte praestandi legem ad consequendam justitiam. Qu. 10: Effectus hujus libertatis est, quod credentes pacatam habent sententiam, non amplius abhorrent a lege sed ea delectantur. Confidunt, obsequia sua quantumvis imperfecta Deo placere tam-

Digitized by Google

quam patri. Vgl. Polan. 6, 38, p. 851. — Präciser formulirt würde die Lehre folgendermaßen lauten: Libertas christiana regenitorum est libertas a lege quoad justificationem et condemnationem et quoad causam efficientem et impulsivam proximam sanctificationis. Causa impulsiva proxima sanctificationis non est lex, sed amor Dei ex fide in Christum natus. Causa impulsiva remota est voluntas Dei. Causa ministerialis (sive exemplaris vergl. v. Til pag. 193) est lex, 1) quatenus hanc Dei voluntatem homini novo notam facit, atque ita ei notas distinctivas verae ac falsae sanctificationis suppeditat. Atque hic est usus legis normativus; 2) quatenus lex veterem hominem peccatorum arguit, atque ita ad poenitentiam ducit, et mortificationem ejus adjuvat. Atque hic est usus elenchticus legis. Haec vero lex cum in lege morali veteris testamenti tum in exemplo Christi continetur.

## §. 509.

### β) Positives Wesen der Heiligung.

Die andere Schriftstelle Röm. 6—8 schildert das Wesen der Heiligung von seiner positiven Seite. Der Apostel geht Kap. 6, 1 aus von der Nothwendigkeit der Heiligung, indem er zeigt, daß der Glauben an die Rechtfertigung aus Gnaden, wenn er ein wahrer Glaube sei, unmöglich zu muthwilligem, leichtsinnigem Sündigen verleiten könne. Er beweist dies erstlich Kap. 6, 6—7 mit Hinweis auf die tragische Nothwendigkeit, daß um der Sünde willen unser Leib, in welchem als in einem peripherischen Theile, die sündliche Verderbniß sich festgesetzt hat, trotz der Wiedergeburt und Sündenvergebung sterben müsse. Der Wiedergeborene kann das nicht lieben, was auch an ihm noch einem Theile nach sich als Fluch und tödtliche Macht erweist; er kann nicht jene dem Todesfluch verfallene Peripherie, die σάρξ, in sich herrschen lassen; er ist (V. 7) ihr gestorben und sie ist für ihn todt; auf diesem „Mit Christo begraben sein" (Buße und Glauben) beruht (V. 7) seine Rechtfertigung. Der rechtfertigende Glauben ist geboren aus der Buße, dem bittern Schmerz über die Sünde, der Sehnsucht nach Befreiung von

Digitized by Google

Schuld und Sünde; mit dieser Gesinnung ist die der Liebe zur Sünde unverträglich. — Zweitens (V. 8—12) ist die ganze Glaubenshoffnung des Christen darauf gerichtet, an jenem Leben Christi Theil zu nehmen, in welches der Herr einging, nachdem er durch seinen Tod der Sünde der Menschheit ihre Rechnung bezahlt hatte. — Wer auf Christum sein Heil baut, kann nicht die Sünde lieben, die Ihn an's Kreuz brachte. — Drittens (V. 15—23) folgt aus der Freiheit vom Gesetz keineswegs die Erlaubniß zur Gesetzesübertretung. Die Knechtschaft unter dem Gesetz hatte ihren Grund (V. 16 vgl. V. 18) in der Knechtschaft unter der Sünde. Die Befreiung vom Gesetz hat ihren Grund darin, daß der Mensch nun mit eigenem Willen dem Gewissen und dem Glauben gehorcht. Der Christ ist frei von der Form des Gesetzes, nicht von seinem Inhalt. — Viertens (Kap. 7, 1—6) hat der Mensch vielmehr nun erst die Freiheit und Kraft erlangt, das Gesetz zu erfüllen, während das Gesetz zuvor die Sünde in ihm nur erst recht zum Ausbruch brachte. — Sodann (V. 8—13) wird der Einwurf widerlegt, daß das Gesetz ungöttlich sei, weil es zur Sünde reize. Daran ist nicht das Gesetz, sondern der böse Wille Schuld (V. 13). Das Gesetz hat (V. 13—25) den positiven Nutzen, daß es zur Erkenntniß der Sünde und zum Verlangen nach Erlösung bringt. Es stellt dem Gesetz (der Macht) der Sünde das Gesetz der Vernunft (*νόμος τοῦ νοός*) entgegen, d. h. die Erkenntniß der Pflicht, welche aber für sich zur Bekämpfung der Sünde nicht hinreicht, nicht Kraft giebt. — Nun (Kap. 8) geht der Apostel auf das Wesen der Heiligung ein. Nachdem er (7, 25) Gotte durch Christum für die geschehene Erlösung gedankt, ruft er aus: „Sollte ich denn (*ἄρα οὖν*) jetzt noch mit dem Verstande dem Gesetz Gottes, mit dem Fleische aber der Sünde dienen?“ Aus dem in dieser Frage schon liegenden „Nein“ folgert er (Kap. 8, 1) daß auf denen, die in Christo sind, weil sie nicht nach dem Fleische wandeln, kein moralischer Vorwurf (*κατάκριμα*) hafte. Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo hat das geleistet, was dem *νόμος τοῦ νοός*, der theoretischen Erkennt-

Digitized by Google

niß der Pflicht, nicht möglich war; „es hat mich befreit vom Geſetze der Sünde und des Todes.“ Die in der Wiedergeburt dem Menſchen myſtiſch eingepflanzte Kraft der verklärten Menſchheit Jeſu iſt es, welche — im Centrum wohnend und hier den neuen Menſchen hervorrufend — von da aus nun den ſiegreichen Kampf mit der in die Peripherie hinausgedrängten Sünde, der σάρξ, beginnt. Ein Geſetz des Geiſtes des Lebens in Chriſto nennt Paulus dieſe neue Macht; denn dies Leben iſt nicht auf dem dunkeln Weg der Naturnothwendigkeit oder des magiſchen Einfluſſes (vgl. oben §. 444), ſondern auf dem lichten Wege des Geiſtes und Bewußtſeins, durch Vermittlung der klarbewußten Bekehrung (des Glaubens) zu Stande gekommen, unter Walten des h. Geiſtes. Ein Geſetz des Geiſtes des Lebens in Chriſto nennt er es; denn es iſt nicht unſer ſubjektiver Glaube, welcher als ſolcher, für ſich allein, uns lebendig gemacht hätte, ſondern im Glauben haben wir nur den Mund aufgethan, um das objektive reale Brod vom Himmel, Chriſtum, der ſich uns giebt, aufnehmen zu können, und von Ihm kommt uns jenes neue Leben; Er hat den neuen Menſchen in uns geboren. Und ſo iſt es auch nicht der heilige Geiſt losgetrennt von Chriſto, der dieſe ζωὴ in uns gepflanzt hätte als (bekehrender) Geiſt vom Vater (vergl. oben §. 446), ſondern es iſt der h. Geiſt als Geiſt Chriſti, der dadurch, daß er uns mit Chriſto myſtiſch vereinigt, uns jene ζωὴ giebt. So wirken alſo bei der Heiligung zwei Faktoren in untrennbarer Einheit: a) das reale myſtiſche Seyn Chriſti in uns und b) unſer bewußter Glaube an die Verſöhnung in Chriſto. Dieſer unſer Glaube, dies Kindesbewußtſein giebt uns Luſt und Kraft und Muth, vor Gottes Angeſicht zu wandeln, und die Sünde zu fliehen und zu bekämpfen, aber jeder aufmerkſame Chriſt wird fühlen, daß dieſer unſer aus dem Kindſchafts- und Friedensbewußtſein quellender guter Wille, dieſe unſere Liebe und Dankbarkeit nimmermehr hinreichen würde zum Sieg über die Sünde, wenn nicht durch die unio mystica uns fort und fort neue reale Kraft, die Kraft und Subſtanz des verklärten Menſchgewordenen, geſchenkt und eingeflößt würde.

Digitized by Google

Vergl. Gal. 2, 20: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ Joh. 15, 5: „Ich bin der Weinstock; ihr seid die Reben. — Ohne mich könnet ihr nichts thun.“ Das ist denn auch die Bedeutung des h. Abendmahles, daß wir in demselben vor allem Christum selber und dann mit ihm auch die erneute Glaubensgewißheit unserer Entsühnung und Kindschaft empfangen. — Die Einheit beider Faktoren, der objektiven unio mystica und des subjektiven Kindschaftsbewußtseins, liegt in dem h. Geiste, welcher beides mit und ineinander wirket. — Endlich redet der Apostel (Kap. 8, 4 ff.) auch von der Freiheit des menschlichen Willens im Verhältniß zur Heiligung. Die Wurzel des falschen Prädestinatianismus liegt in dem Mißverständniß, als ob der Wille auch im Wiedergeborenen noch böse bliebe, insoweit er nicht durch eine ihm fremde und zwar übermächtige Wirkung des h. Geistes zum Guten genöthiget werde. Von einem solchen mechanischen Dualismus (wo der Wille $= -$ p und der h. Geist $= +$ (p + q) und hieraus die Bewegung + q resultirt) weiß der Apostel und die h. Schrift überhaupt nichts. Die h. Schrift hat es nicht mit dem Abstraktum: „Wille“ zu thun, sondern mit dem Concretum: „neuer Mensch.“ Das Centrum des Menschen ist in ein geheiligtes verwandelt; der Wiedergeborene ist seinem Centrum nach von Christo erfüllt und mit der Kraft des Lebens in Christo begabt — das ist geschehen V. 2 — nun soll er gemäß diesem πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ auch „wandeln“ (V. 4) und geistlich „gesinnet sein“ (V. 5) — das soll geschehen und kann geschehen; dazu hat er (V. 2) die Kraft empfangen (die Kraft also, „in Christo zu bleiben“ vgl. Joh. 15, 4!) — nimmermehr aber wird er dazu genöthigt. Sonst würde der, welcher nicht „im Geiste wandelt“ und nicht „in Christo bleibt“ sich damit hinauszureden ein volles Recht haben, daß der h. Geist es eben unterlassen habe, ihn zu nöthigen; und die Mahnungen des Apostels (Röm. 8, 4 ff.) und Christi (Joh. 15, 4) würden sich in grausamen Hohn verwandeln.

Digitized by Google

## §. 510.

### γ) Form der Heiligung.

Als Aeußerungsform der Heiligung können und müssen allerdings die guten Werke (Jak. 2, 14 ff.; Joh. 14, 12; Offenb. 2, 26; vgl. Matth. 7, 16) bezeichnet werden, doch so, daß unter denselben eben die aus Christo und dem Glauben an Christum und dem h. Geist geborenen Werke — die „Früchte des Geistes" (Gal. 5, 22; Eph. 5, 9) und „des Glaubens" (Phil. 4, 17) und „der Gerechtigkeit" (Phil. 1, 11) — verstanden werden. Diese Werke bleiben hienieden unvollkommen (Jak. 3, 2; Phil. 3, 12; 1. Joh. 1, 8—9; vergl. Jes. 64, 6) und begründen schon deshalb keinerlei Verdienst vor Gott; aber auch darum nicht, weil sie gar nicht in ihrer Vereinzelung, als Werke, Bedeutung haben, sondern nur in ihrem organischen Zusammenhang. Und so sind die Werke, genau genommen, mehr die Folge als die Form der Heiligung; und als deren innere wesentliche Form erscheint vielmehr die Abtödtung des alten und Belebung des neuen Menschen (Röm. 6, 4; 8, 13; Col. 3, 5 und 9; Eph. 4, 22; nicht aber 2. Cor. 4, 16, wo von dem äußerlichen natürlichen unwillkührlichen Altern und Hinfälligwerden des ἔξω ἄνθρωπος die Rede ist. Ferner Röm. 6, 4; Joh. 5, 21; 6, 63; 2. Cor. 3, 6; Eph. 2, 5; Col. 2, 13; dann Eph. 4, 24; Gal. 3, 27; Röm. 13, 14 vgl. Cat. Pal. 88—90). Wie geschieht aber diese Abtödtung des alten und Belebung des neuen Menschen? — Die Abtödtung des alten Menschen besteht in fortwährender täglicher Erneuerung der Buße, die Belebung des neuen Menschen in täglicher Fortdauer und Erneuerung des Glaubens. Wir wissen nämlich aus §. 507, daß der neue Mensch im Menschen die Kraft, aber nicht die unausweichliche innere Nöthigung hat, den alten Menschen zu bekämpfen; daß er also nicht sofort im stat. confirm., sondern gleichsam nur im stat. integr. steht, und die Möglichkeit hat, durch Lässigkeit im Kampfe gegen den alten Menschen sich selbst den Untergang und Tod zu bereiten. Aber — und dies ist

Digitized by Google

nun die Hauptsache — nicht jede einzelne Sünde des Wiedergeborenen involvirt den Tod und Untergang des neuen Menschen, der in ihm geboren ist. Darin unterscheidet sich die Lage des neuen Menschen im Wiedergeborenen (des geheiligten Centrums in ihm) vortheilhaft von der Lage Adams vor dem Fall, daß Adams Schicksal (Tod oder Leben) abhing von seiner Entscheidung in Betreff des primären Gegensatzes von gut und böse, das Schicksal des neuen Menschen im Wiedergeborenen aber abhängt von seiner Entscheidung in Betreff des secundären und potenzirten Gegensatzes von bußfertig-gläubig und unbußfertig-ungläubig (μετάνοια und unmetanoetischer Gesinnung). Wenn der neue Mensch einen Moment lang dem alten Menschen, dem Fleische, die Oberhand läßt, so daß der Wiedergeborene eine einzelne Thatsünde (pecc. manifestum und zwar voluntarium) begeht, so ist hiemit der neue Mensch noch nicht erstickt und getödtet, sondern nur beeinträchtigt und verwundet, der h. Geist noch nicht gelästert und ausgetrieben, sondern nur „betrübt;" es bleibt noch die Möglichkeit, daß der neue Mensch sofort sich ermanne und aufraffe, indem er in Bezug auf diese begangene Einzelsünde die μετάνοια (Bekehrung) neu vollzieht. Diese μετάνοια besteht aber, wie alle μετάνοια, in der vollständigsten Durchdringung von Buße und Glauben. Es ist darunter nicht zu verstehen jene ordinaire moralische „Reue," jenes μεταμέλεσθαι, wo man die begangene Sünde um ihrer traurigen Folgen (der Strafe) willen bedauert, hiemit aber vor Gott sich (knechtisch) fürchtet (Röm. 8, 15), und seinem Anblick und Anschauen zu entfliehen sucht — das wäre die falsche Traurigkeit, die den Tod bringt (2. Cor. 7, 10) — sondern die μετάνοια neu vollziehen, heißt: solche Buße thun, welche mit dem Glauben unzertrennlich eins ist. Die einzelne Sünde ist nicht als einzelne und um ihrer Folgen willen zu bereuen, sondern als Lebensregung des alten Menschen (also in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen angeborenen Verderben), und somit als eine wider Christum und sein Kreuz begangene aufzufassen und zu bejammern, und mit ihr ist sogleich wieder der ganze alte Mensch auf's

Digitized by Google

neue in den Tod zu begraben. Aber eben in den Tod Christi! D. h. die in der justificatio empfangene Vergebung der Sünden ist mit Bezug auf diese Sünde auf's neue zu ergreifen, und der Wiedergeborene darf nicht ruhen, bis daß er der Vergebung auch dieser Sünde um des Einen Opfers Christi willen vor Gott gewiß ist; er hat, wie ein weinendes Kind, zu den Füßen des Vaters zu fliehen und zu sprechen: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn." Dies heißt den alten Menschen tödten, den neuen beleben; aus dieser steten Restitution der Kindschaft quillt ganz von selbst α) Abscheu vor der gegen Christi Geist und Kreuz begangenen Sünde, β) Muth und Freudigkeit zum Kampf gegen analoge Versuchungen, γ) Lust und Liebe zu allen Gott wohlgefälligen Werken. Die eine und selbe Buße ist beides: eine Negation der geschehenen Einzelsünde als einer Lebensaktion des alten Menschen und eines Beweises vom eigenen Sündenelend — durch Trauer, und: eine Negation der künftigen bösen Lust durch Neubelebung der kindlichen Zuversicht und Wahrhaftigkeit, die den Rechtsstand vor Gott sogleich wieder in's Reine bringt, und drittens: eine Position jener Gesinnung, welche täglich (mit Zinzendorf) fragt: „Das thast du für mich, was thu' ich für dich?" und welche nicht müde wird, Christum denen zu bringen, die ihn noch nicht kennen und haben, und sein Reich zu fördern, welche also auf die beiden Fragen: „Was hast du gethan?" und „was kannst du thun?" die gleiche Antwort giebt: „Nicht genug!" Solche μετάνοια zu üben, muß der neue Mensch, im Menschen sich eben zu jener Demuth wieder emporschwingen, welche dem Hochmuthe des natürlichen Menschen — überlegen ist. — Wo nun jene Ueberwindung des alten Menschen fort und fort getreulich vollzogen wird, da wird der alte Adam mehr und mehr abgetödtet. Er ist vom Augenblick der Wiedergeburt an an's Kreuz genagelt (Röm. 6, 6) und wird nun zu Tode gemartert (was dem alten Menschen sehr wehe thut). Eine Lieblingssünde nach der andern erscheint dem geheiligten Centrum in verabscheuungswürdigem Lichte; das Gewissen wird immer feiner und zartfühlender, die Erkenntniß folglich heller, die An-

Digitized by Google

schauung richtiger und wahrer. Das Gute wird zur Lust, das Böse zur Qual. Der Gedanke an die friedevolle Seligkeit, welche der Wiedergeborene — in aller Demuth als eine gänzlich unverdiente Gnadengabe — empfindet bei seinen guten Werken; diese neue edle himmlische Engelslust, die sein Herz erfüllt bei den Werken rettender Liebe (wo er, der Unwürdige, ein ἄγγελος θεοῦ zu werden gewürdigt wird) diese Seligkeit von oben macht es ihm leicht, jene Lust von unten, welche nur Kampf und Brandmale des Gewissens mit sich bringt, daran zu geben als Koth. Die Organe des physisch-psychischen Lebens, früher unter dem Einfluß des bösen Willens und der wiederholten Thatsünden in einem Proceß wachsender Disharmonisirung und Verderbniß begriffen (σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 6), werden jetzt α) durch das Meiden dieser Sünden negativ bewahrt vor größerer Verderbniß, β) durch die mystische Einwohnung Christi vom Centrum aus positiv geheiligt und insoweit restaurirt, daß sie nicht mehr zur Sündenlust reizen. Kurz wie zuvor dem Menschen die Sünde (die die Unnatur ist) zur Natur geworden war, so wird nun seine Natur (Peripherie) vom Centrum aus mehr und mehr geheiligt und geläutert, und so wird ihm das Gute allmählich zur andern Natur.

## §. 511.

### δ) Kirchlich-dogmatische Ausbildung.

Die Bekenntnißschriften sprechen die Nothwendigkeit der aus dem Glauben und der Wiedergeburt quellenden Heiligung in einfacher Weise aus. **Conf. Gall. 22: Credimus nos, qui natura servi sumus peccati, hac eadem fide intercedente in novam vitam regenerari . . . Tantum abest, ut bene et sanete vivendi studium fides exstinguat, ut etiam illud cieat et inflammet in nobis, unde bona opera necessario consequuntur. Ceterum quamvis Deus, ut plene servet, regeneret nos, et ad sanctam vitam firmet, tamen profitemur, bona opera, quae duce ipsius Spiritu edimus, non respici a Deo, ut**

Digitized by Google

per ea justificemur. Aehnlich Conf. Belg. 24; Conf. Helv. post. 16. Cat. Pal. 86—90. — Die Dogmatiker (Calv. 3, 6—10 u. 15; Woll. 1, 31; v. Til cp. 11; Pikt. lib. 11; Buk. 32, „de bonis operibus"; Mares. 24; Burm. 6, 7; Witſ. 3, 12; Wend. 1, 26 u. a.) unterſcheiden die sanctificatio von der justificatio als einen actus non forensis, non declarativus. Trefflich definirt v. Til S. 192: Sanctificatio est gratiae applicationis salutis beneficium, quo primordium vitae spiritualis in regeneratione acceptae ope verbi et s. Spiritus ita suscitatur et promovetur in operibus pietatis, ut caro quotidie magis magisque reprimatur, et actus novae vitae nobiliores eliciantur. — Causa efficiens iſt der dreieinige Gott (Woll. 1, 31, 3; Wend. 1, 26, 4; v. Til S. 193 u. a.), die causa instrumentalis interna der Glaube (Woll. 1, 31, 6; Wend. th. 5; v. Til ibid. u. ſ. w.) d. h. der dreieinige Gott wirkt in uns die Heiligung durch den Glauben. Lex et evangelium ſind (Wend. ibid.) causa instrumentalis externa (Hülfsmittel). Gott der Vater wirkt mittelbar (Joh. 17, 17; 1. Theſſ. 5, 23) durch Sendung des h. Geiſtes und Geben ſeines Wortes. Der Sohn wirkt in doppelter Weiſe, erſtlich als causa exemplaris, als Vorbild oder Grundtypus aller Heiligung, als das perſönlich erſchienene Geſetz (Witſ. 3, 12, 91 ff. v. Til p. 193 u. a.), ſodann als caput, quod suis influxibus nos sanctificat (Pikt. 11, 1, 9; Witſ. 3, 12, 50), daher er 1. Cor. 1, 30 geradezu „unſere Heiligung" genannt wird. Seine mächtige Gegenwart in uns giebt uns Kraft gegen die Sünde. Präcis alſo ſollte es heißen: Christus nos sanctificat per Spiritum sanctum α) immediate: unione mystica, β) mediate: fide sanctificationem producente. Und ſo wirkt der h. Geiſt als Spiritus Christi. Vergl. Pikt. 11, 1, 11: Spiritus qui datur est Spir. sanctitatis aeque ac Spiritus adoptionis; fides, qua justificamur, corda purificat .... ac si in Coena nobis exhibetur corpus Christi fractum et sanguis effusus in remissionem peccatorum, ibidem corpus et sanguis exhibentur ut alimenta vitae spiri-

Digitized by Google

tualis, quae in sanctificatione consistit. 12: Spiritus sctus tum per verbum tum immediate in nos agit. — Materia der Heiligung ist der ganze Mensch, totus homo, ejusque intellectus voluntas et affectus (Woll. 1, 31, 9; Wend. 1, 26, 6 u. a.). Trefflich führt besonders Witsius 3, 12, 40 ff. aus, wie vom geheiligten Innern aus allmählich alle Seiten der Peripherie, spiritus, anima et corpus, geheiligt werden. — Der forma nach besteht die Heiligung in der mortificatio veteris et vivificatio novi hominis (Woll. 1, 31, 10; Wend. 1, 26, 7, expl. 1; Polan. 6, 37; Witsius 3, 12, 31 ff. u. a.). Der novus homo zeigt sich zunächst (Witsius 3, 12, 31 und 43) in den novis qualitatibus, in quibus praestantia imaginis Dei sita est; aber diese haben (50) ihren Grund in einem realen Geborenwerden Christi in uns: Sed et Christus id, quod impetravit, applicat. Facit, ut electi suo sibi Spiritu uniantur, et tum virtus mortis et resurrectionis suae ex ipso ad illos dimanat, sic ut cum ipso una planta facti coalescant assimilatione tam mortis quam resurrectionis ipsius, Rom. 6, 5 sqq.; Gal. 6, 14. Et vis resurrectionis ejus novam vitam in iis producit. Nam ipse ex mortuis excitatus non modo novam et gloriosam vitam pro se ipso accepit, sed et novae sanctae vitae fontem pro omnibus suis; ex quo continuo influxu ad singula sua membra dulcissimi rivi profluunt. Aehnlich Polan. S. 845 f. Die Art der Heiligung als stete Erneuerung von Buße und Glauben wird dem Wesen und Grundzug nach in den Worten beschrieben (Pisk. 11, 4, 3; Burm. 6, 7, 12:) In irregenitis est lucta inter carnem et rationem (Röm. 7), in regenitis est inter Spiritum et carnem, und (Pisk. 11, 4, 5:) Quotidie jubemur petere remissionem peccatorum. Man könnte daher wohl als modus sanctificationis die quotidiana impetratio remissionis singulorum peccatorum hinstellen. Vgl. Burm. 6, 7, 15 f.: A lapsu qui se integros servant, et veram fidem et spem retinent, illi magnam παῤῥησίαν habent apud Deum, magnosque conscientiae plausus referunt. . . . Non possunt voluntarie peccare, h. e. . . . .



Digitized by Google

lucem istam proferve pede conculcare. — Effectus sanctificationis sind die bona opera (Wend. 9; Pict. 2, 9. Til p. 194 u. a.) wobei jedoch bemerkt wird, daß dieselben einzig ad gloriam Dei und aus Dankbarkeit und nicht ad justificationem oder ad meritum comparandum geschehen, und sodann, daß sie alle noch die imperfectio an sich tragen, indem bei ihnen allen auch der alte Mensch noch mit betheiligt ist (v. Til p. 195; Mar. 24, 13; Wend. th. 10; Buk. 32, 13; Pict. 11, 4, 3; Witf. 3, 12, 118 ff.; Burm. 6, 7, 17), daher denn auch die imperfectio (neben der necessitas, certitudo und continuatio) als ein adjunctum sanctificationis genannt wird (a. d. a. O.).

Anm. 1. Wenn Molleb und Wend. den h. Geist als den singularis autor oder die causa efficiens principalis der Heiligung, nennen, so wollen sie damit schwerlich leugnen, daß der h. Geist als Geist Christi und lebendiges Band der unio mystica unsre Heiligung bewirke, sondern wollen nur erinnern, daß diese unio mystica selbst durch den h Geist zu Stande komme, ebenso wie andererseits der subjektive Glaube.

Anm. 2. Wendelin (1, 26, 7 expl. 1) faßt den Begriff des vetus homo falsch, weil als Abstractum, nämlich als die caligo mentis, aversio voluntatis a Deo etc. Der alte Mensch ist ebensowenig eine bloße Qualität, als der neue.

Anm. 3. Den Unterschied der sanctificatio von der justificatio bestimmt Molleb (1, 31, 13) 1) quoad genus: illa pertinet ad relationis, haec ad qualitatis categoriam, 2) quoad formam: in der justif. ist die fides die manus justitiam Christi apprehendens, in der sanctif. ist sie die radix bonorum operum; dort tollitur peccatum quoad reatum, hier quoad existentiam; dort Christi justitia nobis imputatur, hier justitia inhaerens infunditur; 3) quoad gradum: justif. est actus unus individuus perfectus, aequaliter contingens omnibus; sanctif. est actus successivus, ad perfectionem paulatim tendens, et pro donorum Spiritus sancti varietate in aliis magis, in aliis minus lucens.

Anm. 4 Daß mehrere Dogmatiker die Begriffe sanctificatio und regeneratio identificiren, s. oben §. 951.

Digitized by Google

## §. 512.

### Die Ausdauer.

#### α) Schriftlehre.

Wo der Wiedergeborene Thatsünden, in die er gefallen, nicht sofort durch Erneuerung der mit dem Glauben verbundenen Buße negirt, wo also der neue Mensch nicht sofort nach erlittener Niederlage sich zur demüthigen Restitution der Kindschaft aufrafft, da erkrankt der neue Mensch, und es tritt die Gefahr ein, daß er sterben, das dies aus Christo geborene Leben völlig wieder untergehen und erstickt werden kann. Wird eine Einzelsünde nicht sofort auf die §. 510 beschriebene Weise durch erneute μετάνοια negirt, so tritt ein a) statt der Buße, welche die Sünde als Sünde wider Christum, als Lebensaktion des alten Menschen, erkennt und beweint: eine unselige Unruhe des Gewissens, jene Traurigkeit, welche vor der Strafe und dem Richter zittert, hiemit aber b) eine unwillkührliche Sucht, das Gewissen zu beschwichtigen, die begangene Sünde zu beschönigen, d. h. — statt sie sich von Gott vergeben zu lassen — sie sich selber zu vergeben. Dies hat aber zur Folge c) statt des gesteigerten einen verminderten Abscheu vor dieser Sünde, und d) statt des aus dem Kindschaftsgefühl hervorgehenden Kämpfermuthes eine knechtische Furcht, welche für den Kampf gegen spätere Versuchungen alle Kraft lähmt. — Wer also für Eine Einzelsünde nicht Buße thut und Vergebung erfleht, der wird bald in eine zweite und dritte fallen; das Gefühl der Kindschaft wird immer mehr abnehmen, das Gewissen mehr und mehr zum übertünchten Grabe werden, die Gedanken unwahrer, verworrener, die Begierden emancipirter, und die Buße und Rückkehr mit jedem Augenblick erschwerter. Dennoch, so gefährlich diese geistliche Krankheit sein mag, so ist sie nicht sofort vom ersten Augenblick an tödtlich; je nach der speziellen Art der Versündigungen und des ganzen Zustandes bleibt eine längere oder kürzere Gnadenfrist, wo die Rückkehr, wenn auch erschwert, doch noch nicht unmöglich geworden ist (vgl. Hebr. 6, 8—9). Bleibt diese Gnadenfrist aber ungenützt,



Digitized by Google

ſo endet ſie mit einer tödtlichen Kriſis; das lange übertäubte Gewiſſen wacht endlich unter der Laſt ſeiner Blutſchulden und Brandmale auf und klagt den Menſchen an, und nun quält ihn jene Traurigkeit, die den Tod bringt (2. Cor. 7, 10); er ruft in Verzweiflung: „Meine Sünde iſt größer, als daß ſie mir vergeben werden könnte“ (1. Moſ. 4, 13); er kann nicht mehr glauben an das Evangelium und will nicht mehr glauben; Widerwille gegen das Heil und den Heiland zieht wie ein Dämon in ſeiner Seele ein, und ſteigert ſich bis zum Haſſe des Renegaten. Dieſe Krankheit kann, wie geſagt, einen ſehr verſchiedenen Verlauf nehmen; es giebt Schooßſünden und Stoßſünden; der Eine iſt von ſeinen Begierden ſchwer verſucht, was nur Gott weiß; er fällt tief und oft und rafft ſich dennoch wieder auf (vgl. Mark. 16, 9 mit 2. Cor. 2, 5—7); der Andre begeht dieſelben Sünden, aber in viel muthwilligerer Weiſe, und leidet Schiffbruch am Glauben; bei dem Einen ſtirbt der neue Menſch an acuter Krankheit, bei dem Andern an chroniſcher; den Einen ſtürzen innerliche unſichtbare Hochmuthsſünden (z. B. Apſche 8, 18 ff.), den Andern Sünden der ſinnlichen Luſt oder weltlichen Begierde (Judas Iſch.). So verſchieden ſich aber dieſe Krankheit geſtalten mag, das bleibt jedenfalls unerſchütterlich ſtehen: dem Tode des neuen Menſchen geht jedesmal eine Krankheit desſelben, dem Läſtern und Verſcheuchen des h. Geiſtes ein Betrüben desſelben (Eph. 4, 30) voraus, und dieſe Krankheit beſteht ihrem Weſen nach jedesmal im Laßwerden zum Kampfe des Geiſtes gegen das Fleiſch, des neuen Menſchen gegen den alten, des Glaubens gegen die Sünde, alſo im Erlahmen der Heiligung. Daß ein Wiedergeborener, der bis dahin redlich und treulich mit ſeinem Gnadenpfunde gewuchert und nicht bloß nach äußerlicher Ehrbarkeit, ſondern nach innerer Heiligung geſtrebt hat — daß ein ſolcher eines ſchönen Morgens einmal plötzlich und ohne weiteres vom Glauben abfallen ſollte (etwa einem theoretiſchen Zweifel unterliegend), iſt das Widerſinnigſte, was man ſich denken, oder vielmehr nicht denken kann. (Weß Herz ſich noch an Chriſtum geklammert hält, der ſteht außer Gefahr, durch Zweifel des Kopfes irre gemacht zu wer-

Digitized by Google

den). Auch die h. Schrift kennt keine andren Arten des Abfalls vom Glauben, als die, wo das Herz ein Fels geblieben und fides salvifica überhaupt nicht vorhanden war, und die, wo die fides salvifica durch Dornen böser Lüste erstickt wird. So ist z. B. 1. Tim. 6, 10 der Geiz (man denke an Judas!) eine Sünde, durch welche man „am Glauben irre werden kann." Wer aber „Glauben und gutes Gewissen von sich stößt" (das befleckte Gewissen nicht sofort wieder reinwäscht in gläubiger Ergreifung der Sündenvergebung, sondern in stets neue Befleckungen sinkt) „der leidet Schiffbruch am Glauben. (1. Tim. 1, 19). Die Ausdauer in der Heiligung ist also die Bedingung der Ausdauer im Glauben und Gnadenstande.

Anm. Die Frage wäre nur die, ob, wer aus dem Gnadenstande fällt, zuvor wahrhaft wiedergeboren war, ob es in ihm bis zu einem neuen Menschen gekommen war. Die einzige Stelle Hebr. 6, 4 ff. würde schon zur Entscheidung hinreichen; denn die Tendenz des Autors ist dort nicht α) zu beschreiben, wie weit es ein Mensch in Symptomen des Glaubens bringen könne, ohne doch wirklich bekehrt zu sein — eine solche Warnung vor Selbsttäuschung liegt gar nicht im Context, noch β) den Abfall vom Glauben nur als eine abstrakte Möglichkeit, die nie zur Wirklichkeit werde, hinzustellen — denn der Autor erinnert V. 7—8 deutlich genug an Matth. 13, 7! Sondern die Tendenz des Autors ist γ) klar genug die umgekehrte, zu bezeugen, daß gerade, wer nach geschehener Bekehrung abfalle, nicht zum zweitenmal bekehrt und versöhnt werden könne — wie dies ja an der Parallelstelle Kap. 10, 26—29 auch sonnenklar gesagt ist. Auch die Stellen Hebr. 3, 6 und 14 sprechen es über alle Massen klar aus, daß das Bleiben in Christo durch unsere Selbstbestimmung mitbedingt ist, und ebenso Christus Joh. 15, 2—3. — Man beruft sich nun aber auf eine andere Reihe von Stellen, wo von der Treue Christi gegen die Seinen die Rede ist. Joh. 10, 28; Phil. 1, 6, u. a. Allein Joh. 10, 28 ist doch nichts weiter gesagt, als daß keine dritte (feindliche, teuflische) Macht sich zwischen Christum und seine Schafe (solange diese eben noch Schafe sind) wird drängen können; (Röm. 8, 31—39 und 1. Cor. 10, 13 sind die besten Commentare zu der Stelle!) Und Phil. 1, 6 spricht der Apostel einfach seine Zuversicht aus, daß Gott seinerseits das von ihm selbst begonnene Werk nicht unvollendet

Digitized by Google

lassen werde. Damit ist aber eine Bedingtheit durch unsere Selbstbestimmung wahrlich nicht ausgeschlossen. Wenn ich einem zagenden Kranken zurufe: „Sei getrost, dein Arzt, der dich bisher so treu be„sucht und dich der Todesgefahr bereits entrissen hat, wird dich auch „bis zur vollen Genesung bringen" — will ich denn damit irgend ausschließen, daß der Kranke durch muthwillige Diätfehler sich wieder in Recidive und Tod stürzen könne?! Man muß doch solche Stellen nicht bloß dem todten Buchstaben nach auslegen, sondern stets auch fragen, mit welcher Tendenz und in welchem Gegensatze sie geschrieben stehen. Zagenden Christen, welche sich ihrer Schwachheit bewußt sind, ruft die Schrift zu: „Gott ist treu." Leichtsinnigen Christen ruft sie zu: „Sei Du treu." Nichts berechtigt uns, die Kraft der letzteren Stellen abzuschwächen. Vgl. auch §. 515 f.

## §. 513.

### β) Scholastische Lehre de perseverantia. (Wurzel des absoluten Prädestinatianismus.)

Die Scholastiker unter den altreformirten Theologen haben dies Verhältniß der Heiligung zur Perseveranz nicht richtig erkannt, und hierin liegt die Wurzel der absoluten Prädestinationslehre. Zwar fassen sie die Heiligung ganz richtig als Wachsthum und fortschreitenden Sieg des neuen Menschen über den alten (vgl. §. 511), sobald sie aber die Frage nach dem Verhältniß der menschlichen Selbstbestimmung zu der Wirkung des h. Geistes berühren, geht ihnen der Begriff des „neuen Menschen" und der realen Einwohnung Christi im Wiedergeborenen, und der spezifischen Wirksamkeit des h. Geistes als des Geistes Christi — dieses Goldkorn der spezifisch-reformirten Dogmatik! dies Fundament unserer schriftmäßigen Abendmahlslehre! — plötzlich verloren, und der alte augustinische (von Calvin nicht überwundene) Sauertaig eines abstrakten Dualismus zwischen voluntas humana und operatio Spiritus sancti tritt wieder auf. So enthält die altreformirte Dogmatik zwei heterogene Grundelemente, welche nicht in einander gearbeitet sind und nie in einandergearbeitet werden können, weil sie einander widersprechen. Die Aufgabe ist, den alten augustinischen Sauertaig, diese Hagar

Digitized by Google

sammt ihrem Ismael, auszutreiben, damit Isaak nicht tyrannisirt werde; denn „der Sohn der Magd soll nicht erben mit dem Sohn der Freien.“ — In den Kapp. de libero arbitrio, de perseverantia, de praedestinatione, sowie in der Lehre von der fides temporaria huldigen die altreformirten Scholastiker großentheils jenem abstrakten Dualismus. Anstatt zu erkennen, daß im Wiedergeborenen ein neuer Mensch sei, der sich nun auf dem stat. integr. befinde, d. h. entweder am Leben bleiben oder vom alten Menschen sich ersticken lassen könne — daß also der Wiedergeborene das in ihm gepflanzte neue Leben zwar bewahren oder verscherzen, nicht aber schaffen und speisen könne — statt dessen nahm man (mit gänzlichem Vergessen der Lehre vom neuen und alten Menschen) an: im Wiedergeborenen sei nach wie vor ein abstrakter Wille (vis volendi), welcher an sich passiv flexibel sei nach beiden Seiten (vgl. unten §. 519, Anm. 2), welcher aber, nachdem einmal die Sünde ihm die Richtung gegeben, nun, auch nach geschehener Wiedergeburt noch, böse bleibe, und von sich aus nur Böses wollen könne, welcher daher alle und jede Gnadenwirkungen des h. Geistes fort und fort solange und soweit zurückstoßen werde, als er nicht durch eine überwältigende Uebermacht des h. Geistes zum Gegentheil genöthigt werde. (Turr. 13, 17, contr. 5. Gratia Dei determinat ipsam voluntatem hominis ad actus suos. Wend. 1, 26, 6, expl. 4. Liberum arbitrium in statu peccati ante regenerationem est tantum ad malum morale, . . . in statu gratiae est ad bonum et malum; potest enim homo velle et facere bona et mala, bona quidem per gratiam Dei, mala vero per peccatum adhuc inhaerens. Hier haben wir den Dualismus zwischen dem abstrakten pecc. inh. und der abstrakten gratia, anstatt des wahren Gegensatzes zwischen dem durch Gottes Gnade geschaffenen neuen Menschen und dem alten Menschen). — Wir nennen dies einen „abstrakten Dualismus,“ weil man die reale Einigung Christi mit dem Centrum des Wiedergeborenen verkannte, statt eines neugeborenen Centrums eine abstrakte Kraft des Wollens statuirte, und zwischen diesem Willen

Digitized by Google

und dem h. Geiſt einen unaufhörlichen Antagonismus annahm. — Zugleich muß dieſer Anſchauung der Vorwurf des Mechanismus gemacht werden. Der Wille verhält ſich wie eine Bleikugel, die immer nach unten tendirt; der h. Geiſt wie eine Hand, welche die fallende Kugel aufhält und ſogar hebt, alſo zu der Bewegung (moveri) in entgegengeſetzter Richtung (aber zu keiner lebendigen Eigenbewegung zu keinem sese movere) nöthigt. (Wend. I, 26, 7, expl. 9: Homo convertitur nolens). — Welche Conſequenz in Bezug auf den Begriff der Perſeveranz ſich hieraus ergeben mußte, iſt einleuchtend. Die Kraft des Willens iſt = p, die Kraft des h. Geiſtes iſt unendlich, alſo = ∞. Die jedesmalige wirkliche Reſiſtenz des Willens iſt = — p; will der h. Geiſt, ſo kann er derſelben ein + ∞ entgegenſetzen, wo dann der Wille die Bewegung (+ ∞ — p) = + y machen wird. Da dies unausbleiblich geſchehen wird, ſobald der heil. Geiſt nur will, ſo folgt, daß wo das Reſultat ein anderes iſt (wo der Wille unbekehrt geblieben oder wieder abgefallen iſt), der h. Geiſt ihn entweder gar nicht oder nicht auf die Dauer hat bekehren wollen. Denn hätte der h. Geiſt gewollt, ſo hätte ja der Wille nicht widerſtreben können! — So lehrte man denn, die Wirkung des h. Geiſtes ſei irresistibilis. Vergl. Pikt. 9, 3, 16: Ita potens est gratiae operatio, ut ab homine vinci non possit; resistit quidem diu caro et homo corruptus, sed tandem a gratia vincitur. . . . . Gratia semper producit effectus ad quos producendos destinata est; si tantum data est, ut excitet quosdam motus bonos et novae vitae desiderium ingeneret, id praestat; si data est, ut operetur plenam conversionem, id quoque assequitur. Ebenſo Wend. 1, 26, 4, expl. 7: Contradicunt nobis Pontificii et Arminiani, qui . . . . . conversionis gratiam dicunt esse resistibilem. 8 In (eorum) castra volantibas vexillis transeunt Lutherani etc. Turr. 13, 18, contr. 2. Gratia efficax est irresistibilis. Woll. 1, 29, 10: Irresistibilis plane est vocationis gratia. Burm. 1, 6, 14: Vocatio interna semper efficax est et cum potentia pa-

Digitized by Google

ragitur u. a. m. Und wenn nun auch gelehrt wird (Woll. 1, 28, 6; Turr. 13, 17, contr. 3, p. 389; Pist. 9, 3, 11; u. a.) daß der Mensch sich dabei nicht wie ein truncus verhalte, so heißt das doch nichts andres, als wenn gesagt würde, die Bleikugel, die ich mit der Hand auffange, halte und hebe, verhalte sich dabei nicht wie ein Schneeball, sondern behalte ihre sonstigen physicalischen Eigenschaften bei. Ein bekehrter Mensch ist *insofern* freilich kein truncus, als er eben kein bekehrter Klotz, sondern ein bekehrter *Mensch* — ein bekehrtes vernünftiges und wollendes Wesen — ist; oder wie Woll. l. c. sehr naiv bemerkt: insofern als er „non leo, non canis, sed creatura ratione praedita" ist. In Bezug auf den Akt der Bekehrung selbst ist er aber nach scholastischer Lehre ebensosehr rein passiv, wie eine fallende Bleikugel oder ein fallender truncus passiv ist, wenn man ihn auffängt, hält und hebt. Ebenso ist die Unterscheidung der gratia ihren consecutiven Wirkungen nach in eine prima et secunda, convertens et sanctificans (Woll., Wend., Turr. u. s. w.) oder eine praeveniens und perficiens (Wend.) u. dgl. rein irrelevant, da in all diesen Akten die gratia d. h. der h. Geist sich *allein* aktiv, der Wille rein passiv verhalten soll. (Petr. Mart. pg. 339: Gratia operans et cooperans una eademque est gratia, non duae; distinctio autem sumitur ab ejus effectis). — Hieraus ergiebt sich nun *für die Perseveranz* folgendes. Drei Fälle sind denkbar: A) der h. Geist setzt dem Widerstand des Willens $= -$ p *fortdauernd* eine übermäßige Wirkung $= +$ (p + y) entgegen. Resultat $= +$ y. Der Mensch bekehrt sich und dauert aus. B) Der h. Geist setzt dem Widerstand des Willens — p eine nichtgenügende Wirkung entgegen $= +$ (p $-$ x). Resultat $= -$ x. Der Mensch bekehrt sich nicht einmal. (Vgl. Wend. 1, 26, 4, 4: Non omnibus hominibus datur a Deo gratia sufficiens, qua converti ad Deum, regenerari et tandem in aeternum servari possint. Wolleb 1, 28, 12: Falso novatores statuunt, gratiam sufficientem omnibus hominibus dari etc.). C) Der h. Geist überwindet eine Zeit lang jenen Widerstand, nöthigt den Willen eine Zeit lang zum Glauben und

Digitized by Google

zur Heiligung, zieht aber alsdann die Hand von ihm ab, sodaß die Bleikugel nun wieder fällt. Das Resultat ist alsdann die fides temporaria, Pikt. 9, 4, 16; Woll. 1, 29, 1; Wend. 1, 24, 4; Tur. 13, 22; vgl. Burm. 6, 2, 6 (auch enthusiasmus genannt Pikt. 9, 3, 7 u. a.), welche jedoch (Wend. l. c. expl. 4; Turr. l. c. u. a.) non sola duratione von der fides salvifica sich unterscheidet; sondern bei welcher es der h. Geist von vorneherein auf eine Ausdauer gar nicht abgesehen, daher das Herz nicht gründlich bekehrt hatte. (Dafür berief man sich auf Matth. 13, 20 und 23. Vgl. Can. Dordr. III—IV, 9. Mit welchem Rechte, siehe im folgenden §.). — Hienach dachte man sich (vgl. Can. Dordr. cp. V) die perseverantia als ein besonderes donum Dei, durch welches dem Menschen der Abfall vom Glauben unmöglich gemacht werde, und ohne welches der Glauben überhaupt keine wirkliche fides salvifica sei. Woll. 1, 32: Perseverantia et donum Dei, quo electis Christi gratia ita obsignatur, ut nunquam ea penitus excidant. Causa sei der Dreieinige, materia der homo electus vocatus justificatus et sanctificatus. Polan. 6, 43: Perseverantiae donum est beneficium Dei, quo salvificam gratiam Christi per Spiritum sanctum in electis regenitis obsignat, ut finaliter in ea permaneant, nec ea unquam penitus excidere possint. Vgl. v. Til. p. 12. Eigentlich war es aber inconsequent, die perseverantia als ein besonderes donum Dei zu betrachten; denn da ja doch alle fides salvifica sich vom ersten Anfang an auch ihrer Qualität nach von der fid. temp. unterscheiden sollte, so war neben dieser ohnehin vorhandenen unterscheidenden Qualität ein besonderes donum perseverantiae nicht mehr nöthig, und die Perseveranz hätte consequenter Weise bloß unter den „proprietatibus sive adjunctis fidei salvificae“ (neben der imperfectio, necessitas u. s. w.) aufgeführt werden sollen. (Aehnlich Piktet 9, 5, 10: Existimamus veram fidem non perire etc. Wend. 1, 24, 18, expl. 4. Fides justificans non amittitur. Alsted p. 685: Quemadmodum Deus dat incoare, sic dat perficere). — Das Schlimmste bei dieser

Digitized by Google

ganzen Doktrin war nun die Ablösung der Perseveranz von der Heiligung, wobei am Ende der Begriff der Heiligung selber Schaden leiden mußte. Das donum perseverantia sollte im Menschen zwar den Glauben selbst (die „voluntas perseverandi") ununterbrochen bewahren, nicht aber die Frucht des Glaubens (den „actus"). Wolf. I, 32, 4: Forma perseverantiae partim in voluntate perseverandi, partim in actu ipso consistit. Voluntas in piis nunquam deficit; actus autem modo intenditur, modo remittitur. Ebenso Polan. l. c. Peccant quidem etiam electi renati, atque interdum gravissime, ac propterea excidunt propter peccatum gratia Dei et fide, sed primo non omni, secundo non in perpetuum. Vgl. Can. Dordr. V, 2: Quotidiana infirmitatis peccata electis perpetuam sese coram Deo humiliandi . . . materiam suggerunt. 4: Non semper conversi ita a Deo aguntur et moventur, ut non possint in quibusdam actionibus particularibus a ductu gratiae suo vitio recedere. (Quum non vigilant) in peccata etiam gravia et atrocia abripi possunt, verum etiam justa Dei permissione abripiuntur. 6: Deus etiam in tristibus lapsibus a suis (eos) non prorsus aufert, nec eousque eos prolabi sinit, ut gratia adoptionis, justificationis statu excidant, aut peccatum ad mortem sive in Spiritum sanctum committant. 7: Primo enim in istis lapsibus conservat in illis semen illud suum immortale, ex quo regeniti sunt, ne illud pereat aut excutiatur. Deinde per Verbum et Spiritum eos efficaciter renovat ad poenitentiam. Vgl. Piktet 9, 5, 10—11: Verum etsi existimemus, veram fidem non perire, fatemur tamen, non esse semper vivam, et hinc accidit, ut fideles in gravissima aliquando crimina cadant . . . . At in illis minime deficit fides . . . . ita, licet caro et Spiritus inter se pugnent, non tamen se penitus expellere possunt, dum in hac mortalitate vivimus. Sollte bei Judas der Geiz nicht wirklich den Glauben ausgetrieben haben? Sollte daraus, daß David, Petrus u. a. aus ihren Sünden sich wieder aufgerafft haben, irgendwie ge-

Digitized by Google

folgert werden können, daß kein Gläubiger in Folge von Trägheit in der Heiligung und gehegten Schooßſünden am Glauben Schiffbruch leiden könne?! (1. Tim. 1, 19; 6, 10!) Es iſt doch wahrlich höchſt bedenklich, daß dem Menſchen auf dem Gebiete der Heiligung eine Sphäre der Freiheit „in Sünden zu fallen" offengelaſſen ſein ſoll (Dordr. 5, 4), ohne daß durch ſolche Sünden der Herzensſtand alterirt und gefährdet werde. Der Glaubensſtand und die Heiligung werden ſo auseinandergeriſſen, daß dabei der Begriff der Heiligung ſelber zu Grunde gehen muß. Hat ein Gläubiger irgend eine ſchwerere oder leichtere Sünde begangen, ſo habe dies ſeine Urſache darin, daß der h. Geiſt ihn abſichtlich einen Augenblick ſeiner eignen Kraft, reſp. Schwäche überlaſſen habe, in der Abſicht, ihm auf's neue zum Gefühl ſeiner Ohnmacht zu bringen, oder in irgend einer ähnlichen Abſicht. Buk. 18, 12: Renati interdum ad tempus a Deo efficaciam suam non ita ut antea in eis exercente, quasi deseruntur et sibi relinquuntur, ut in peccata prolapsi humilientur et ad Deum redeant. Burm. 6, 7, 15: Incidere etiam possunt fideles in gravissima peccata, quorum fomitem ac fontem in sese retinent. Quamquam enim Spiritu ductore nunquam destituantur, ille quidem ad salutem eos certo deducit, in via autem offendere et obhaerere nonnunquam sinit, rursusque ab erroribus reducit. (Freilich ſagt Burm. unmittelbar darauf, ſich ſelbſt ſtrict widerſprechend: A quo lapsu qui se integros servant et veram fidem ac spem retinent, illi magnam παῤῥησίαν habent apud Deum, und th. 16 ſagt er: non possunt voluntarie peccare; wo bleiben dann aber die gravissima peccata?) Wo aber dieſe Anſchauung rein und conſequent durchgeführt würde, da wäre aller Heiligung der Lebensnerv abgeſchnitten. Von einem „Betrüben des h. Geiſtes" (Eph. 4, 30) könnte keine Rede ſein; denn wie ein Schwimmlehrer, welcher die Schwimmleine zu dem Zwecke nachläßt, damit der an ihr hängende Scholar merke, wie wenig er noch ſchwimmen könne, — wie ein ſolcher Schwimmlehrer ſich nicht ſonderlich betrüben wird,

Digitized by Google

wenn sein Zweck erreicht wird und der Scholar wirklich ein wenig in's Wasser sinkt: so würde sich auch der h. Geist schwerlich über eine Sünde eines Wiedergebornen betrüben, wenn er denselben in der Versuchung absichtlich verlassen hätte, damit er merken solle, wie wenig er aus eigner Kraft vermöge. Von ernstlicher Buße könnte ebenso wenig die Rede sein; denn wenn ich armer homuncio weiß, daß ich, wenn der h. Geist mich fort und fort unterstützt hätte, diese Sünde gar nicht würde haben begehen können: warum soll ich Buße thun für das, woran der h. Geist Schuld ist? Die wortreichen Versicherungen, daß der Wiedergeborene, wenn er sündige, dies „suo vitio" thue, ändern gar nichts an der Sache. Daß er ein Sünder ist, macht ihn freilich schuldig vor Gott; daß er aber gerade diese einzelne Sünde nicht nicht-begeht, daran ist doch der h. Geist Schuld! Endlich kann keine Rede mehr sein von jener Wachsamkeit, welche vor jeder Sünde zurückbebt. Zwar meint Calvin (3, 23, 12 f.), da niemand wissen könne, ob er zu den Erwählten gehöre, so müsse jeder sich fürchten zu sündigen, da er ja nicht wisse, ob nicht gerade diese Sünde ihm zum Schiffbruch am Glauben gereichen werde. Aber wahrlich logischer würde man also schlußfolgern: „Entweder bin ich erwählt; dann schadet mir diese Sünde nichts, bringt mich nicht zu Falle, und ich begehe sie nur, weil der h. Geist mich auf einen Augenblick verläßt; denn außerdem könnte ich sie ja gar nicht begehen. Oder ich bin nicht erwählt. Was hilft mir's denn aber dann, diese Sünde zu meiden? Wie sollte ich nicht die Lust dieser Welt kosten, wenn mir die Seligkeit jener versagt ist?"

## §. 514.

### γ) Widerlegung derselben.

In der Durchführung ihrer Consequenzen liegt auch schon die Widerlegung dieser Doctrin (und mit ihr die Widerlegung der absoluten Prädestination). Die h. Schrift sagt Phil. 2, 12: „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der in euch wirket beides, das Wollen

Digitized by Google

„und das Vollbringen, nach Seinem Wohlgefallen.“ Wir können den neuen Menschen in uns weder schaffen, noch speisen; weil wir dies nicht können, weil wir ihn nur entweder bewahren oder tödten können, so müssen wir mit Furcht und Zittern ihn zu bewahren suchen. Würden wir die Kraft in uns haben, ihn beliebig wieder zu schaffen, so wäre diese Angst nicht nöthig. Was dagegen ein Höherer aus Gnaden dir schenkt, und was Er allein dir schenken kann, das mußt du bewahren und in Ehren halten; denn wenn du muthwillig damit umgehst und es verachtest, so wird er dich darben lassen. — Es bleibt also dabei, daß die treue Ausdauer in der Heiligung die Bedingung der Ausdauer im Glauben ist. Und so ist es ferner nicht wahr, daß es neben der fides ein besonderes donum perseverantiae gäbe, welches willkührlich dem Einen verliehen und dem Andren vorenthalten würde. Und ebenso verkehrt ist die Lehre, daß die fides temporaria sich von der fides salvifica durch etwas anderes, als durch die Ausdauer, unterschiede. Die Dortrechter Artikel berufen sich auf Matth. 13. Das Ackerland, auf welchem der Same keine Frucht gebracht, sei von Anfang an kein gutes Land gewesen. Wo steht das aber geschrieben? Der Weg war freilich kein gut Land, sondern bedeutet die Seelen, die sich selbst zum Wege prostituiren, die so gemein sind, wie ein Weg, alle Einflüsse über sich hinstampfen lassen, und sich jedes Samenkörnlein des Wortes, das ihr Ohr trifft, sofort von dem nächsten besten Höllenvogel wegrauben und wegspotten lassen. Der mit dünner Erde bedeckte Fels war freilich auch kein gut Land; denn das Herz ward nicht zerschlagen und erweicht; nur in Phantasie und Gefühl oder in den Verstand wurden die lieblich tröstlichen Eindrücke des Christenthums oder die Lehrsätze desselben aufgenommen, und man war „religiös“ oder „orthodox,“ solange dies Modesache war; sobald aber die innere Hitze begann, da das Christenthum einen neuen Menschen machen wollte, oder die äußere Hitze der Verfolgung, sprang man ab. Das Ackerland, auf dem hernach die Dornen wuchsen, war aber von Anfang an allerdings ein gut Land, wenigstens um kein Haar schlechter als Nro. IV.

Digitized by Google

das „gute Land," von welchem letzteren die Dortrechter Artikel schwerlich werden leugnen wollen, daß es von Natur auch voll Straßenkoth, Steine und Dornen gewesen sei — von welchem Nro. IV sich also Nro. III doch wahrlich nur und allein dadurch unterschied, daß das Herz Nro. IV sich nicht bloß erweichen und zerschlagen, sondern auch reinigen ließ und rein erhielt, während das Herz Nro. III die Dornen wuchern ließ. In dem dornigen Ackerlande haben wir also gerade ein Bild der Leute, welche wirklich bekehrt und wiedergeboren waren, und aus Mangel an Heiligung Schiffbruch gelitten haben am Glauben (während der Weg ein Bild der Unbekehrten, das Felsige ein Bild der fides historica und des Gefühlschristenthums ist). Dies führt uns aber von selbst auf einen Punkt, wobei jene irrige Anschauung besonders zu Tage kömmt, auf die Lehre von der Sünde wider den h. Geist.

Anm. 1. Jene scholastische Lehre von der Perseveranz hat einigen Schein. Ist es nicht wirklich eine Erfahrung, die der Wiedergeborene macht, daß er, in schwere Sünden gefallen, doch in der Tiefe seines Herzens ein unzerrissenes Band, das ihn an Christo festhält, bewahrt hat? Jawohl; aber was ist dies anders, als die auch von uns (§. 512) entwickelte Wahrheit, daß nicht jede Sünde einen Abfall von dem Gnadenstand involvirt, und daß selbst aus schwerer Erkrankung des neuen Menschen eine gewisse Zeit lang noch Rettung und Genesung möglich ist? — Wird denn aber damit irgendwie die andre Wahrheit umgestoßen, daß bei fortgesetztem muthwilligen Sündigen ein Schiffbruch am Glauben, ein Ablauf der Gnadenfrist, eintreten kann und bei Hunderten und Tausenden eingetreten ist? und was berechtigt uns, die Schuld hievon auf Gott zu schieben?

Anm. 2. Es finden sich bei reformirten Dogmatikern Aeußerungen in Menge, welche sich mit jener irrigen Lehre von der Perseveranz nicht vertragen, sondern als löbliche Inconsequenzen oder vielmehr als Proteste gesunden christlichen Gefühls gegen jenen augustinischen Sauerteig erscheinen. So z. B. Woll. I, 31, 8: In prima regeneratione seu vocatione homo plane παθητικῶς sese habuit, in sanctificatione vero, cum jam fide salvifica donatus sit, principium quoque agens est actionum suarum, non tamen sine speciali Spi-

Digitized by Google

ritus sctī gratiā et impulsu. Dies iſt denn doch eine Ahnung von einem „neuen Menſchen;“ es iſt doch mehr, als der abſtrakte Begriff einer voluntas, welche von Moment zu Moment zum Guten genöthigt werden muß. — So wegt auch Turr. hin und her zwiſchen den orthodoxen Sätzen von der grat. irres. der fides temp., dem abſtrakten Dualismus zwiſchen menſchl. Willen und h. Geiſt — und ſeiner tiefen und ächtreformirten Anſchauung von einem Lebendigwerden Chriſti in uns. Wie Burmann ſich ſelbſt widerſpricht, haben wir oben geſehen; 2, 11, 29 giebt er ſogar zu, die den Wiedergeborenen geſchenkte Kraft des h. Geiſtes reiche hin, daß ſie noch mehr gute Aktionen thun könnten als ſie wirklich thun (ſ. oben Theil I, S. 530). Iſt dem ſo, ſo ſind wir an der Unterlaſſung des Guten Schuld, und nicht ein momentanes Sichzurückziehen des h. Geiſtes. —

## §. 515.

### (Die Sünde wider den h. Geiſt).

Was die Sünde wider den h. Geiſt betrifft, ſo wurden freilich von den Theologen aller Confeſſionen verſchiedenartige Dinge zuſammengeworfen, die wir nun zu ſcheiden haben. 1) Matth. 12, 31 redet der Herr mit offenbarer Bezugnahme auf Jeſ. 63, 10 (was bisher überſehen wurde): Jeſajas redet von der Zeit, wo der von Iſrael (Kap. 53; 57, 1 ff.) verworfene, von den Heiden (54, 2 ff.; 55, 5; 56, 4 ff.) angenommene Knecht Gottes (alſo der Erfüllung nach: der gen Himmel gefahrene Chriſtus) ſich des verirrten und nun endlich bußfertigen Iſrael erbarmen (59, 1; 60, 1 ff.) und Iſrael aus der Macht der Heiden befreien (60, 14) und zur Herrlichkeit (des tauſendjährigen Reiches) führen, und das antitheokratiſche (widerchriſtliche) ſpezifiſch-edomitiſche Heidenthum in die Kelter des Zornes treten wird (63, 1 ff. vgl. mit Jeſ. 11, 14). Von da blickt der Prophet rückwärts auf die Vergangenheit (63, 7 ff.) und erinnert an die frühere Gnade Gottes wie an die Verſchuldung Iſraels. V. 9: Der Engel des Angeſichts (ebenſo identiſch mit dem Knecht Gottes, wie Kap. 9 der Elgibbor mit dem Immanuel) alſo der Erlöſer, half ihnen, und hat ſie losgekauft, V. 10: ſie aber empörten ſich und erzürnten ſeinen h. Geiſt. Da wandte er ſich ihnen

Digitized by Google

zum Feinde, und kriegte wider sie. Dort wird also die Sünde des Unglaubens, der Verwerfung des messianischen Heiles, ein „Erzürnen des h. Geistes" genannt; also eine von Nichtwiedergeborenen begangene Sünde. In Bezug auf diese Stelle sagt nun Jesus (Matth. 12, 31; Mark. 3, 28; Luk. 12, 10) zu denen Juden, welche sein Erlösungswerk für ein Werk des Teufels erklärt hatten, dies sei nicht bloß eine Sünde gegen seine Person („des Menschen Sohn") sondern gegen den h. Geist. Nämlich gegen Jesu Person konnte ja jemand auch aus Unwissenheit und blindem Fanatismus sündigen (etwa wie Saulus gegen des Stephanus Person); jene Juden aber unterdrückten gewaltsam eine ihnen bereits gewordene, unabweisbare Erkenntniß; sie drängten den h. Geist zurück, der in ihnen Zeugniß für Christum abgelegt hatte, versündigten sich frevelnd am eignen Seelenheil, und diese innere Sünde verkörperte sich zugleich in der von ihnen ausgesprochenen βλασφημία, welche eine Lästerung wiederum nicht bloß der Person Christi, sondern des Geistes seines Werkes war. Der diabolische Wille: „ich mag die Wahrheit nicht annehmen; nur um sie nicht annehmen zu müssen, will ich sie lieber, und wär's auch auf die absurdeste Weise, verzerren," sprach sich in jener Handlung aus. — Wenn wir nun von der besonderen Form jener Handlung als einer Lästerung abstrahiren, und (vgl. Matth. 12, 32) das allgemeine Wesen jener Sünde auffassen, so behalten wir als das Wesen der Sünde wider den h. Geist: die beharrliche boshafte Verstokkung des Unbekehrten gegen die bekehrende Thätigkeit des h. Geistes übrig. Uebrigens scheint aus den Worten Christi „sie kann weder in diesem noch im zukünftigen Leben vergeben werden," hervorzugehen, daß jener Unglauben und jene Unbußfertigkeit sich schon im Laufe des irdischen Lebens bis zu einem Grade der vollendeten Verstockung verhärten könne, welcher jede Möglichkeit einer nachherigen Bekehrung (welche ja Vergebung mit sich bringen würde), ausschließt; sodaß wir also die Sünde wider den h. Geist nicht etwa als „den bis zum Tod fortgesetzten Unglauben" bestimmen dürfen. Die Beharrung im Unglauben bis zum Tod ist



Digitized by Google

in nur Folge des peco. in Spir. sctum. — 2) Hebr. 6, 4 ff. ist von einer anderen Sünde die Rede. Wer einmal erleuchtet gewesen und geschmeckt habe das Wort Gottes und die himmlischen Gaben und theilhaft geworden sei des h. Geistes, und geschmeckt habe die Kräfte der zukünftigen Welt, und dann abfalle und den Sohn Gottes kreuzige und als Spott behandle, den wieder zu erneuern sei unmöglich. Calvin und die Prädestinatianer haben zu Gunsten ihrer Theorie (daß die fides temporaria von Anfang an keine wirkliche fides gewesen sei, und daß „vera fides semper perseverat") diese Stelle so gedreht, daß sie auf das γευσαμένους alles Gewicht legten. Nicht von Wirklich-wiedergeborenen sei die Rede, sondern von Solchen, die in das Wort Gottes bloß ein wenig hineingeschmeckt hätten. Calv. Inst. 3, 2, 11. Nihil absurdi est, quod coelestium donorum gustus ab apostolo et temporalis fides a Christo illis (reprobis quibusdam) ascribitur; non quod vim spiritualis gratiae solide percipiant ac certum fidei lumen; sed quia Dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat (!) se insinuat in eorum mentes, quatenus sine adoptionis Spiritu gustari potest ejus bonitas. Piktet 9, 3, 5: Illa gratia, quam disponentem ad conversionem vocare quis posset, multis etiam reprobis datur. Unde illuminati dicuntur, et de iis dicitur, eos gustasse dona coelestia. Ebenso van Til S. 197 u. a. m. Allein für jeden Unbefangenen ist es klar, daß die Tendenz der Stelle nicht die ist, zu sagen: je weniger einer von den Gnadengütern empfangen habe, um so sicherer gehe er, wenn er abfalle, unrettbar verloren, sondern umgekehrt: je mehr einer bereits in das innerste Heiligthum des Gnadenstandes eingedrungen sei, um so unwiederbringlicher sei er verloren, falls er dann dennoch falle. Vgl. Hebr. 10, 26—29; 3, 14 u. ob. S. 533. — Hier wird also die Möglichkeit eines Abfalles Wirklich-wiedergeborener deutlich gelehrt, und es ist diese Sünde der Apostasie eine zweite, die wir von der „Sünde wider den h. Geist" Matth. 12, 31 der Sache nach unterscheiden müssen (obwohl auch sie am Ende eine Sünde wider den h. Geist ist, und in einem

Digitized by Google

fortgesetzten Betrüben desselben nach §. 512 ihren Grund hat). Dem Sprachgebrauche der h. Schrift folgend werden wir also die Verstockung gegen die bekehrende Thätigkeit des Geistes vom Vater Matth. 12, 31 „Sünde wider den h. Geist," die aus Trägheit in der Heiligung entstehende Erstickung des neuen Menschen aber „die Sünde des Abfalls" nennen. Die prädestinatianischen Theologen nahmen, wie gesagt, die Möglichkeit der letzteren Sünde nicht an. (Vera fides semper perseverat). Sie beriefen sich dafür auf 1. Joh. 2, 19 und Matth. 24, 24. An der letzteren Stelle heißt es: es werden in der letzten Zeit Lügenpropheten aufstehen (so verschmitzt) ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. Daraus soll folgen, es sei nicht möglich, daß ein Erwählter zum Abfall verführt werde. Einstweilen folgt daraus aber doch nur dies, daß ein Erwählter nicht durch jene Lügenpropheten wird verführt werden. Wer aber durch solche Lügenpropheten verführt werden wird, von dem wird man doch, auf jene Stelle gestützt, wahrlich nur das sagen können: er sei kein ἐκλεκτός (wo sich dann erst weiter fragt, ob er sich verführen lassen müsse, weil er reprobus sei, oder ob er nicht vielmehr reprobus sei, weil er sich verführen lasse!) nimmermehr aber kann aus den Worten jener Stelle das abgeleitet werden, daß ein solcher, der sich verführen lasse, zuvor nicht könne wahrhaft wiedergeboren gewesen sein! In dem εἰ δυνατόν liegt allerdings die These, daß die ἐκλεκτοί nicht werden verführt werden können durch die Lügenpropheten der letzten Zeit; ob aber die Ursache hievon in einem decr. absol. liege, oder in der Ueberlegenheit der christlichen Erkenntniß über die Verschmitztheit der Lüge, diese Frage ist in den Worten der Stelle nicht entschieden, und so ist auch für die zweite Antwort eine Thür offen gelassen. — Mehr Schein hat die andere Stelle 1. Joh. 2, 19. „Sie (die ἀντίχριστοι) sind von uns „ausgegangen, denn sie waren nicht von uns; denn wo sie „von uns gewesen wären, wären sie bei uns geblieben." Vgl. Kap. 4, 5: „Sie (die Leugner der Menschwerdung Christi) „sind von der Welt, darum reden sie, was von der Welt ist." Man hat diese Sätze vorschnell als allgemeine Urtheile aufge-



Digitized by Google

faßt, während es doch besondere Urtheile sind. Joh. sagt nicht: „Wer immer von uns ausgeht, der war nicht von uns. Wer immer von uns ist, der kann nie abfallen.“ Sondern er redet von einer sehr bestimmten Gattung von Leuten seiner Zeit, von jenen ersten Gnostikern, welche, im Verstande angelockt durch die speculative Seite der christlichen Lehre, aber ohne Bekehrung des Herzens (vgl. Apsche 8), in die Kirche getreten waren und das Christenthum für gut genug zu einem Spielwerk für ihren pantheistischen Aberwitz und zu einem Faulbett für ihre pantheistische Sittenlosigkeit hielten, und welchen es darum unter der Zucht der Apostel bald zu enge und schwül ward, daher sie denn hingingen, woher sie gekommen waren. Soll denn nun daraus, daß von ihnen gesagt wird: „Sie waren nicht von uns; denn wären sie“ u. s. w. folgen, daß einer, der wirklich „von uns“ und aus Christo war, nicht abfallen könne? Von denen, welche in neuerer Zeit hundertweise dem Ronge und dgl. Subjekten zugefallen sind, kann man gar wohl auch sagen: „Sie waren keine Christen; denn wären sie welche gewesen, so wären sie einem solchen Gewäsche überlegen gewesen“. Wird denn aber, wer so redet, damit zu leugnen beabsichtigen, daß auch Wiedergeborene abfallen können? Warum warnte denn dann Johannes (3, 7:) „Kindlein, lasset euch niemand verführen“ und (3, 24) „wer seine Gebote hält, der bleibet in ihm.“ So bleiben wir also bei den Sätzen: **Perseverantia est effectus sanctificationis. Sanctificatio est conditio perseverantiae. Datur apostasia regenitorum, nempe si in sanctificatione inertes sunt.**

Anm. Ob jemand die Sünde wider den h. Geist oder die der Apostasie begangen habe, kann kein Dritter, sondern nur der Herzenskündiger beurtheilen. Zwei Ungläubige können die gleichen Lästerungen ausstoßen; bei dem einen sind diese Lästerungen bloße Symptome der Feindschaft des natürlichen Menschen gegen das Evangelium, hervorgehend aus einem Herzen, an welchem der h. Geist noch nicht oder erst wenig gearbeitet hat; bei dem andern sind es Symptome der wirklichen Verstockung gegen das volle Maaß der gratia praeveniens (ad conversionem sufficiens). Zwei Menschen können vom Christen-

Digitized by Google

thum oder der Kirche sich lossagen oder ihren Glauben verleugnen; der Eine aus Schwachheit und Feigheit des Fleisches in Furcht vor Verfolgung (wo nachherige Reue möglich, wie z. B. unser reformirter Märtyrer Okt. Blondel), der Andre aus innerer Apostasie. — Austritt aus der Kirche ist nicht immer Apostasie, sondern kann auch von Solchen geschehen, die noch nicht lebendige Christen gewesen (α sich gegen die gr. praev. verstockt haben, β an denen der h. Geist noch nicht gewirkt hatte, wie z. B. Viele unter den Massen, die aus Unwissenheit — durch Schuld der Kirche — zur Rongischen „Religion" überlaufen, und trotz diesem Austritt aus der Kirche dann doch noch bekehrt werden können). — Apostasie muß auch nicht immer mit äußerlichem Austritt aus der Kirche verbunden sein. Es kann jemand Schiffbruch gelitten haben am Glauben, und aus Heuchelei oder irdischen Rücksichten oder absoluter Indolenz in der Kirche verbleiben.

## §. 516.

### (Die obsignatio).

Ist auch für den wirklich wiedergeborenen Menschen ein Abfall möglich, und zwar in Folge des Falles aus der Heiligung, so kann es kein anderes Kennzeichen, daß man noch im Gnadenstande stehe, geben, als daß man die Kraft der Heiligung, die heiligende Kraft des Geistes Christi, in sich noch verspürt. Daß hiebei die Gewißheit des Gnadenstandes nicht von der Zahl und Größe der guten Werke, ja nicht einmal unbedingt von der Seltenheit der äußeren Ausbrüche sündlicher Begierden, sondern von der fortwährenden täglichen Neubelebung des Kindschaftsgefühles in rechtschaffener täglicher Buße und täglichen Glauben und Gebet (Röm. 8, 15), und somit von dem hiebei unausbleiblichen Wachsthum in der Läuterung des Herzens und Zunahme der Zartheit des Gewissens abhängig gemacht wird, versteht sich nach §. 509—510 von selbst. — Aber auch die h. Schrift kennt kein anderes Kenn- und Trostzeichen des Stehens im Gnadenstande. Nach Eph. 1, 13; 4, 30 sind wir versiegelt (σφραγισθέντες) τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. 2. Cor. 1, 22: Christus hat uns versiegelt und uns das Angeld des h. Geistes (d. h. den h. Geist

Digitized by Google

als Angeld, als Erstlingsgabe und Gewähr aller weiteren Gaben) in die Herzen gegeben. (Vgl. 1. Joh. 5, 10). So ist es (Röm. 8, 16) der in uns vorhandene Geist Christi, welcher (V. 12) in uns das Fleisch tödtet, und (V. 14) die Kinder Gottes treibt und uns (V. 15 und 26) beten lehrt — der uns Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind. Und mit diesem Zeugniß und der damit verbundenen Hoffnung (Röm. 6, 8; 8, 11 und 24 und 28—39) und Zuversicht (Phil. 1, 6) auch der Zuversicht, daß wir Christo nicht aus der Hand gerissen werden, sondern auf ewig sein Eigenthum sind (vgl. Cat. Pal. qu. 1), ist im mindesten nicht ausgeschlossen die Wachsamkeit (1. Cor. 16, 13; Col. 4, 2; 1. Thess. 5, 6; 1. Petr. 5, 8), welche im Bewußtsein der Möglichkeit eines Abfalls (1. Petr. 5, 8) vor allem dem, was zum Abfall führen könnte, zittert. Beides ist wohl vereinbar. Die Zuversicht tröstet uns mit dem Worte unsers Herrn und Hohenpriesters (Joh. 10, 28—29) „Niemand wird „sie mir aus meiner Hand reißen;" die Wachsamkeit fügt hinzu: „wenn sie nicht selber dem guten Hirten entlaufen." Denn der Sinn jener Worte ist ja offenbar der, daß keine Macht des Teufels und der Welt im Stande ist, Christo Diejenigen zu entreißen, die ihm im Glauben und Geiste verbunden sind. Daß ein Schaaf aus eigener Schuld verloren gehen könne, wird damit nicht ausgeschlossen. Die „sie" sind von dem „niemand" unterschieden. So hat also jene Zuversicht der Versiegelung nicht die Art einer mathematischen Gewißheit („ich kann unmöglich jemals vom Glauben fallen"), sondern die Art der Hoffnung an sich. Es ist ein kindlich demüthiges hoffendes Aufblicken zum Herrn: „Du wirst mich nicht lassen. Du bist und bleibst getreu" — ein Aufblick, der nicht ohne Zittern geschieht im Hinblick auf die manchfache eigne Untreue. — Die alten evangelischen Theologen beider Confessionen, gar nicht etwa bloß die Prädestinatianer, haben nun diese Lehre von der obsignatio sämmtlich einseitig aufgefaßt. A) Die Prädestinatianer verstehen keineswegs unter der obsignatio eine besondere, für sich allein stehende communicatio certitudinis salutis (v. Til

p. 198), als sei der Erwählte durch ein absolutes, für sich allein stehendes inneres Zeugniß des h. Geistes seiner Perseveranz und seiner Seligkeit gewiß. Vielmehr (v. Til cp. 13:) Obsignatio est applicationis salutis beneficium, qua mediantibus certis quibusdam gratiae pignoribus, tum internis, tum externis, conscientiae reatus aufertur et certitudo salutis cum gaudio communicatur. Als pignus certitudinis wird ganz schriftgemäß vor allem andern die Heiligung genannt. Wolleb I, 4, 15. In exploranda electione nostra progrediendum est a mediis executionis ad decretum, facto initio a sanctificatione, tali syllogismo: Quicunque in se sentit donum sanctificationis, is justificatus, vocatus seu vera fide donatus, et electus est. Atqui per Dei gratiam hoc sentio. Ergo justificatus, vocatus et electus sum. (Hienach ist denn auch die Stelle Wolleb I, 32, 7 zu verstehen: Concludimus electos, vocatos, justificatos et sanctificatos salutis suae certos esse). Auch Piktet giebt (9, 6, 1) als eigentliches Kennzeichen des Gnadenstandes (und somit der salus th. 2) an: Quicunque certus est, se habere Spiritum Dei inhabitantem, potest esse certus de fide sua. Näher th. 3: Si sentiamus corruptionem nostram et nobis ipsis displiceamus, si peccata odio habeamus, doleamus commisisse, peccandi occasionem vitemus et sanctificationi studeamus; si amorem Christi in nobis (fides) excitet; si non tantum amplectamur Christum tanquam sacerdotem, sed et ejus tanquam regis nostri dominio nos subjiciamus etc. etc. agnoscemus veram esse fidem. Nur darin irren die Prädestinatianer, daß sie als effectus obsignationis eine solche certitudo salutis betrachten, welche jede Möglichkeit eines Abfalles ausschließe. Es wird eben die Lehre: fides salvifica nunquam amittitur auch auf die obsignatio übertragen. Der Erwählte soll mittelst der Heiligung gewiß sein, nicht nur, daß er dermalen noch im Glauben stehe, sondern daß er nie abfallen werde. Wend. 1, 25, 11. expl. 4 ff. redet anfangs nur von einer certitudo justificationis, aber expl. 9

Digitized by Google

ſtellt er auch eine immutabilitas justificationis auf, qua, qui semel sunt justificati, justitiam suam nunquam amittunt. So involvirt die certitudo justificationis auch die certitudo perseverantiae. (Wend. I, 24, 18, expl. 4—5). Und im Dogma de praed. ſtellen die altreformirten Dogmatiker geradezu den Satz auf: electi electionis suae certitudinem habent firmissimam. (Burm. 1, 38, 28; Witſ. 3, 4, 27; Wend. 1, 3, 19; Pikt. 7, 3; Turr. 6, 19, contr. 5 u. ſ. w. u. ſ. w.). Dieſe Lehre von einer certitudo perseverantiae widerſpricht aber a) dem ſonſtigen Ausſpruch aller Prädeſtinatianer, daß das decretum Dei ein arcanum ſei. Hätte jeder electus die certitudo electionis et perseverantiae, ſo wüßte er, er ſei erwählt, und auch Andere könnten an dem Daſein oder Mangel dieſer certitudo (mittelſt der Malan'ſchen Frage: „Etes vous sûr de votre salut?“) die electi von den reprobis unterſcheiden. Sie widerſpricht b) der Lehre vom Scheinglauben (fides temporaria). Entweder hat der Scheingläubige jene certitudo nicht — dann hat er eben gar nicht einmal den vollen Schein des Glaubens, ſondern kann am Mangel jener cert. ſogleich merken, daß er wieder abfallen werde — aber Viele ſind notoriſch in Greuel und Unglauben gefallen, welche vorher Prädeſtinatianer waren und jene certitudo höchſt orthodoxer Weiſe beſeſſen hatten! Oder auch der Scheingläubige beſitzt die certitudo; dann iſt dieſelbe aber kein ſicheres Zeichen der fid. salvif., ſondern ſie kann trügen, und wer jene cert. beſitzt, muß erſt noch abwarten, ob ſie ihn nicht betrüge. Was iſt dies aber für eine certitudo, welche keinerlei certitudo gewährt!! Auch die Auskunft (Pikt. 9, 6, 4 u. a.), daß der electus jener certitudo nicht immer in gleichhohem Grade beſitze, ja (th. 8) daß dieſelbe einem electus nicht durchaus nöthig ſei (absque illa potest fidelis salvari) hilft nichts; denn was heißt dies anders, als das ganze Dogma: electos certitudinem salutis habere, wieder aufgeben? — Und in der That ziehen ſich manche, namentlich neuere, calviniſtiſche Theologen darauf zurück, daß der Satz: fera fides nunquam amittitur, nur eine objektive Gewißheit habe (als allgemeines Dogma),

Digitized by Google

keine subjektive (für den Einzelnen). Allein hiemit löst sich die ganze Lehre von jener certitudo salutis und von der Unmöglichkeit des Abfalls Wiedergeborener in nichts auf. Die subjektive Zuversicht: „ich werde nie abfallen," fällt hinweg, und es bleibt nur der leere Wortstreit, ob man von einem Abgefallenen hinterher sagen dürfe, er sei vorher bekehrt gewesen, oder nicht. Und doch liegt gerade in dem Interesse an jener Zuversicht des Heiles das innerste Motiv, welches zu der ganzen Lehre trieb. (Vgl. §. 524). B) Die lutherischen Dogmatiker erkennen zwar die Möglichkeit des Abfalls von Wirklich-wiedergeborenen an, verwechseln aber gleichwohl hin und wieder die (mit der fides identische) certitudo justificationis mit der certitudo salutis. (Certitudo salutis non conjecturalis sed infallibilis et divina als affectio der justificatio bei Quenstedt.) Die Gewißheit des Glaubens: „Ich habe in Christo Vergebung der Sünden," ist doch etwas ganz anderes, als die (vermeintliche) Gewißheit: „Ich werde von diesem Glauben nie abfallen, folglich selig werden." (Vgl. Pikt. 9, 6, 8: Certitudo, quam debet habere fidelis de fide sua, non est ejusdem rationis cum certitudine illa, quam habemus de dogmatibus quae in verbo Dei continentur, besser: quam habemus de Christo et fide — Treue — Christi). Der Treue **Christi** und der Rechtfertigung durch **Christum** soll der Wiedergeborene gewiß sein, soll daran **glauben**, d. h. sich darauf lassen als auf Felsengrund. Daß **wir** treu bleiben und selig bleiben werden, sollen wir **zuversichtlich hoffen**. *Παῤῥησία* und *ἐλπὶς* ist aber etwas anderes, als *πίστις*. Der Glaube baut; die Hoffnung wirft den Anker und zwar in Christi Treue. Alles ist Felsengrund um uns her, Christi Treue, Christi Gnade und Gerechtigkeit, Christi Geist in uns; nur das kleine uns überlassene Feld der Selbstbestimmung ist ein schwankender Boden. Das Kennzeichen, wie es von unserer Seite stehe, haben wir am Steigen oder Sinken, Siegen oder Unterliegen des neuen oder des alten Menschen. Das Kennzeichen des Gnadenstandes bleibt also die Heiligung. (Vgl. unten §. 524).

Digitized by Google

Anm. Die biblisch richtige Lehre von der Möglichkeit des Abfalls und der Heiligung als der obsignatio ist in der reformirten Kirche — in ihrer Praxis namentlich — keineswegs unerhört. Der große Saurin z. B hat dieselbe mit aller Kraft und Bestimmtheit vorgetragen. Vgl. seine Predigt sur la tristesse selon Dieu. „Obgleich das Erbarmen Gottes unermeßlich ist, und er nie diejenigen von sich stößt, „welche aufrichtig Buße thun, so ist und bleibt es doch wahr, daß „der Sünder in den ersten Augenblicken der Reue, bis daß er thatsächliche Proben seiner Bekehrung an sich gemacht „hat, alle Ursache hat, an seinem Seelenzustande zu zweifeln, „und sein Verderben für ebenso wahrscheinlich zu halten als seine Rettung. Schreckliche Ungewißheit! So schrecklich, daß ich nicht Anstand nehme es auszusprechen, es gehe außer „der Qual der Hölle keinen qualvolleren Zustand als diesen. Stellt „euch, wenn es möglich ist, den innern Zustand eines Menschen vor, „der solche Gedanken in sich bewegt. „„Wenn ich mich selbst betrachte, kann ich nicht zweifeln, daß ich schuldig, furchtbar schuldig „„bin; ich habe Sünde auf Sünde, Empörung auf Empörung gehäuft; ich habe nicht bloß aus Schwachheit gesündigt, sondern mit „„jenem schwarzen abscheulichen Bewußtsein, das sich mit der Kindschaft Gottes nicht verträgt, und wodurch man sich aus dem Paradiese ausschließt; ich verdiene die Hölle, das ist gewiß; und es „„sind an jenem unglückseligen Orte Manche, die weniger schuldbeladen waren als ich. Mein Urtheil ist noch nicht gesprochen, das ist „„wahr; aber welche Garantie habe ich, daß ich nicht von der „„Sphäre der göttlichen Erbarmung ausgeschlossen werde? wer sagt „„mir, daß meine Buße den Bedingungen entspreche, an welche die „„Gnade geknüpft ist? Zwar sagt das Evangelium, wenn wir sündigen, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, der gerecht ist; aber dasselbe Evangelium sagt auch, daß es „„unmöglich ist, die, die einmal erleuchtet waren, wenn sie abgefallen „„ sind, wieder zu erneuern.““

Digitized by Google

## Zweites Kapitel.

## Verhältniß der mikrokosmischen Vollendung zu den makrokosmischen Heilsanstalten.

### §. 517.

Uebersicht.

Die letzte Untersuchung hat von selbst auf die Unterscheidung dessen, was in der mikrokosmischen Vollendung von uns, und was von Christo abhängt, geführt. Bis zu welchem Grade, und in welcher Weise der eigene Wille des Menschen vor und in der Bekehrung, in und nach der Wiedergeburt betheiligt sei, haben wir zu seiner Zeit an den betreffenden Stellen gesehen (§. 435—436, 447, und §. 509—511, 513 womit die Lehre von der Willensfreiheit vor und nach dem Sündenfalle §. 222—227, 261—264, 325, 344, zu vergleichen ist), sodaß nunmehr nichts Neues zu entwickeln, sondern nur bereits Bekanntes übersichtlich zusammenzustellen ist. — Diese Zusammenstellung führt uns aber, wie sich nach §. 509—511 und §. 513 ergiebt, über den abstrakten dualistischen Gegensatz von Willen und Gnade, Willen und heiligem Geist, hinaus auf den concreten Begriff des neuen Menschen, und auf den Gegensatz von neuem und altem Menschen, und auf das Verhältniß des neuen Menschen zu Christo, der unio mystica, und so stellt sich die Frage nicht mehr so: wie sich der Wille zur Gnadenwirkung des h. Geistes verhalte? sondern so: wie sich die Selbstbestimmung des Wiedergeborenen zur mystischen Thätigkeit Christi und seiner Selbstmittheilung verhalte. Die Beantwortung dieser Frage ist aber nichts anderes als die Lehre von den Sacramenten, von der objektiven exhibitio Christi in denselben, und von der subjektiven Bedingtheit der perceptio Christi von unserer Seite. — Da nun diese Gnadenmittel nicht ex opere operato wirken, da also der letzte Erfolg, die Seligkeit, in des Menschen Hand gestellt ist, so führt dies zu der dritten und letzten Frage: wie das Resultat der menschlichen Selbstbestimmung sich verhalte zu dem

Digitized by Google

ewigen göttlichen Rathschluß, d. i. zur Frage nach der Prädestination, deren richtige schriftgemäße Beantwortung alsdann von selbst auf die Eschatologie (im dritten Kapitel) hinüberleitet.

## Erstes Stück.

### Die Lehre vom liberum arbitrium.

### §. 518.

#### Der Mensch vor der Bekehrung.

A. Aus §. 325 und 344 erinnern wir uns, daß der Protoadamit bei seiner organischen Verderbtheit nicht fähig ist, auch nur eine einzige von Sünde völlig unbefleckte Handlung (aequivoce bonum) zu vollbringen; mithin daß er nicht fähig ist, sich irgend welches Verdienst zu erwerben, mithin auch nicht den Gnadenbeistand des h. Geistes zu verdienen, sodaß Gott denselben ihm nun schuldig wäre, oder er dieses Gnadenbeistandes würdig wäre. So wird also erstlich und vor allem die semipelagianische Lehre der römischen Theologen von einem meritum de congruo (hominem, si naturalibus recte utatur, divinae vocationi congruum esse eamque de congruo mereri, vergl. den Bericht des Hilarius über die Semipelagianer in Augustini ep. 226, §. 2: Non negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae medicum quaerat; . . . eo merito, quo voluerint et crediderint, a suo morbo se posse sanari) von sämmtlichen evangelischen Theologen verworfen (z. B. Calv. 2, 5, 2; Musc. de meritis pag. 255; Burm. 6, 1, 19 und 6, 8, 24; Turr. 15, 8, contr. 1; Woll. 2, 1, 11; Buk. 32, 21—22; Pol. 8, 10, pag. 1034 u. a. m.). Dem Richter gegenüber ist der natürliche Mensch absolut verdienstlos und unwürdig; als judicandi sind Alle gleichschuldig. — B. Und weil der natürliche Mensch schuldbeladen ist und sich von seiner Schuld nicht selbst befreien kann, und wiederum auch, solange die Schuld ihn drückt, Gott nicht lieben kann (vgl. §. 9 und §. 326), so ist er absolut unfähig, sich selbst zu erlösen; er ist

Digitized by Google

auch unfähig, sich irgendwie positiv zur Bekehrung zu disponiren; er ist „todt" (Kol. 2, 13 vgl. §. 345) und bedarf entschieden eines neuen Lebens, das ihm geschenkt wird, einer Erlösung. Aber selbst diese Erlösung vermag er keineswegs aus eigener Kraft zu erfassen; mag er auch bis zur Sehnsucht nach einer Erlösung, ja bis zur Frage: „wer wird mich erlösen?" (Röm. 7, 24) gelangt sein, so fühlt er sich doch von der Erlösung, der wahren, geradezu abgestoßen, da sie seinen natürlichen Hochmuth auf das empfindlichste verletzt (vgl. §. 435) und sucht alle möglichen selbsterwählten Heilswege lieber als den von Gott verordneten. (1. Cor. 1, 17—18 und 23; 2, 14). Mit Recht leugnen also die evangelischen Theologen die Möglichkeit einer **dispositio (positiva) praevia ad conversionem.** Burm. 6, 2, 19: **Nullum autem hic locum habent dispositiones hominis praeviae.** Pict. 9, 3, 5: **Quibus omnibus addendum, hominem in eo statu non posse semetipsum disponere ad excipiendam gratiam, aut ullo modo ad Deum accedere.** C. Allein darin ist der Wille des natürlichen Menschen, wie wir §. 325 und 344 (vgl. §. 291) bewiesen haben, frei (nämlich relativfrei), daß es an ihm liegt, ob er im **peccatum simplex** bleiben, oder in das **peccatum atrox**, die Verstockung, versinken wolle, d. h. ob er mindestens sein Gewissen hören, und „mit Beharrlichkeit im Gutesthun trachten wolle nach unvergänglichem Wesen" (Röm. 2, 7) und nach einer Erlösung sich sehnen, oder ob er muthwillig und in fortgesetzten Akten sein Gewissen übertäuben und am Ende in Unbußfertigkeit und Bosheit versinken wolle. Diese Freiheit ist eine relative, insofern sie abnimmt in dem Maaße, als ein Mensch bereits in Verstocktheit gerathen ist. Diese Verstockung vor der Bekehrung ist ein erster Weg, der zum ewigen Verderben führt (Röm. 2, 8). — Wir werden die altreformirte Lehre also dahin ergänzen müssen, daß wir die Möglichkeit einer **dispositio negativa praevia ad conversionem** statuiren, in dem Sinne, daß wir unter dieser **dispos. neg.** das bloße „Nicht in Verstockung versunken sein" verstehen.

Digitized by Google

## §. 519.

### Der Mensch in der Bekehrung. Gratia praeveniens.

In der Bekehrung selbst wird durch eine Gnadenwirkung des h. Geistes am Innern des Menschen, wobei der h. Geist als Geist vom Vater, der zum Sohne zieht, wirkt, d. h. bekehrend auf das subjektive noetische Geistesleben wirkt (siehe §. 446), dem Menschen das Gesetz in seiner vernichtenden Schärfe innerlich gepredigt (dem Gewissen zu Hülfe gekommen), das Evangelium aber in der ganzen Kraft seiner Lieblichkeit und Herrlichkeit dargestellt und nahe gelegt, sodaß diese vom h. Geist gewirkte Empfindung der Lieblichkeit des Evangeliums (vocatio interna) ein Gegengewicht bildet gegen den hochmüthigen Widerwillen des Menschen, und somit für den Menschen ein reales Wählen zwischen beiden wieder möglich wird. (S. §. 447). Diese Entscheidungsfreiheit ist also keine aus der eignen Willens- oder einer sonstigen Kraft des Menschen stammende, sondern eine ihm vom h. Geist geschenkte, in ihm gewirkte. Der h. Geist restituirt ihn bis zu diesem Maaße von Freiheit, und nun ist es des Menschen Sache, ob er jenem Eindruck von der Lieblichkeit, Kraft und Wahrheit des Evangeliums sich hingeben oder ihm muthwillig widerstreben will (s. §. 447). Er kann beides. — Wir nennen jene Einwirkung des h. Geistes mit den altreformirten und lutherischen Dogmatikern die gratia praeveniens (Wend- 1, 26, 4, expl. 3: Praeveniens gratia est, qua animo peccatoris nondum conversi Deus bonas inspirat cogitationes de humanae miseriae magnitudine, et conditionis, ad quam evehi possit, felicitate. Burm. 6, 1, 8: Duo praesertim agit illa gratia: 1) impedimenta conversionis amolitur et tollit . . . 2) pulsis illis tenebris . . . animae statum serenat ac tranquillat, novaque eum luce perfundit, ac praesertim rerum coelestium et justitiae amorem ac delectationem infundit. (Daher Pol., Wend. u. a. noch zwischen gratia praeveniens und praeparans unterscheiden). Piktet 9, 3, 5, 2 nennt diese

Digitized by Google

gratia die „gratia disponens;“ nach th. 8 wirkt der heilige Geist dabei auch unmittelbar in corpus et sanguinem, ne affectus judicium nostrum perturbent; impedit, quominus in cerebro excitentur tales motus, ad quos excitantur malae cogitationes in mente etc. Polan. 2, 21: Gratia praeveniens est benevolentia Dei, qua nostram voluntatem praevenit, ut nos ad Christum trahat, et facit ut velimus ad Christum venire et opera ei accepta ferre. Wir müssen aber entschieden darin den Arminianern gegen die Luth. und Ref. Recht geben, wenn sie (vgl. Wolleb 1, 19, 9) lehren: intellectum quidem cognitione imbui et affectus irresistibiliter excitari; voluntati vero liberum relinqui, ut credat aut non credat; potentiam credendi dari gratia irresistibili, sed actum credendi non item. (Vgl. Gerh. Voss. thes. theol. Disp. 31., antith. 1: Non sufficit arbitrii libertas et doctrina legis, sed divina insuper requiritur gratia; neque gratia ista tollitur liberum arbitrium, sed perficitur. Limb. 4, 13, 1: Controvertitur inter nos et Contraremonstrantes, utrum gratia, per quam Deus homines convertit, ita operetur, ut in potestate hominis non sit, gratiae operationem irritam reddere . . . an vero homo operationi isti divinae possit resistere per propriam contumaciam, et a parte hominis requiratur, ut gratia divina operante, illi cooperetur libero voluntatis consensu. Dagegen z. B. Burm. 6, 1, 20 u. 26). Wir müssen zwar andrerseits auf das entschiedenste festhalten (mit den Reformirten und Lutheranern), daß jene gratia wirklich eine praeveniens ist (und müssen daher den Ausdruck Limborchs: homo illi cooperatur voluntatis consensu, für einen verfehlten halten); aber daß der Mensch sich gegen diese Gnade mere passive verhalte (Burm. 6, 1, 12: Habet autem sese voluntas in primo gratiae momento mere passive; ebenso Turr. 13, 18, contr. 3; Pikt. 9, 3, 10; Wend 1, 26, 7, expl. 8: „homo convertitur nolens;“ Woll. 1, 31, 8: „In prima regeneratione seu vocatione homo plane παθητικῶς sese habuit;“ ebenso die Lutheraner

Digitized by Google

Baier, Quenstedt u. s. w.) müssen wir auf das entschiedenste bestreiten. Es war ein Mangel der damaligen Philosophie, daß man zwischen Passivität und Receptivität nicht zu unterscheiden wußte; wenn einer in's tiefe Wasser gestürzt ist, und ein Zweiter ihm eine Stange hineinreicht, so ist dieses Hineinreichen der Stange eine mera gratia praeveniens, wobei der im Versinken begriffene durchaus nicht cooperirt; allein durch diese Darreichung wird für ihn die neue Wahl eröffnet, die Stange entweder zu ergreifen oder nicht; die verloren gegangene Freiheit, zwischen Tod und Leben wählen zu können, wird restituirt, und wenn der Ertrinkende die Stange ergreift, so handelt er dabei nicht mere passive, sondern receptive. So der Sünder in der Bekehrung. Auch für ihn ist durch die Wirkung der gratia praeveniens eine verloren gegangene Freiheit, zwischen Tod und Leben zu wählen, restituirt (Vossius: gratia liberum arbitrium non tollitur, sed perficitur) seine Sache ist's nun, die Rettung zu ergreifen. So wie der Bekehrte im Akte des Glaubens sich aktiv-receptiv verhält gegen Christi Person und Verdienst (nicht aber produktiv), so verhält sich der Bekehrtwerdende im Akte der Bekehrung aktiv-receptiv gegen den h. Geist und dessen prävenirende Gnade (nicht aber produktiv). (Daß die Receptivität jedes Verdienst ausschließt, ist klar.) Der homo convertendus hat die Möglichkeit, entweder die gratia praeveniens anzunehmen oder sie von sich zu stoßen. Das letztere ist die (§. 515 behandelte) Sünde wider den h. Geist, der zweite Weg, der zum ewigen Verderben führt.

Anm. 1. Daß die gr. praev. nicht zwingend, sondern befreiend auf den Menschen wirkt, davon hat Witsius (3, 5, 23) wenigstens eine Ahnung, wenn er schreibt: Ita tamen cum creatura rationali hic agit Deus, ut voluntatis humanae libertas illibata plane maneat; vis quidem est, sed coelestis amoris, eo major quo suavior. Sobald der Begriff: „Kraft der Liebe" eingeführt wird, ist damit der abstrakte Mechanismus im Prinzip überwunden. (Vgl. Schöberlein, Grundlehren des Heiles S. 109 f. und 117). — Zwar versichern auch die übrigen alten Dogmatiker, daß durch die

Digitized by Google

Irresistibilität der gr. praev. der Wille als solcher nicht beeinträchtigt werde (Burm. 6, 1, 10 f., wo er sich in dem etwas hölzernen Dilemma bewegt: aut liberum arbitrium a gratia dirigi, aut gratiam a voluntate — die Stange von der Hand des Ertrinkenden oder diese Hand von der Stange!! — Pikt 9, 3, 17 u. v. a.), allein damit wollen sie ihrer eigenen Erklärung nach nur sagen, daß die Form des velle — des tendere in objectum — bleibe; nimmermehr aber, daß eine freie Selbstbestimmung stattfinde. Wenn der Mensch (das ist ihre Meinung) von der gratia praeveniens bekehrt wird, so verhält er sich dabei als ein die Gnade Christi *begehrender* und *insofern* als ein volens (Pikt. 9, 3, 12: Quando Spiritus agit in hominem, *ex nolente fit volens*. Ebenso Form. Conc. II. neg. 8). Objekt dieses velle ist die justitia Christi. Er will (begehrt) nun die Gerechtigkeit Christi, während er zuvor die Gerechtigkeit aus den Werken gewollt (begehrt) hat; und insofern nach wie vor ein velle, ein Begehren und Tendiren stattfindet, wird die Intaktheit des liberum arb. gelehrt. Nimmermehr aber geben die alten reformirten und lutherischen Dogmatiker (vgl. über die letzteren *Schmid* Dogm. §. 46, Anm. 16) zu, daß der Mensch die Möglichkeit einer freien Wahl habe, sich bekehren oder nicht bekehren zu lassen. Der Wille gleicht in der Bekehrung einer rollenden Kugel. Die *Form* der Bewegung bleibt stets die des Rollens; aber ihre *Richtung* vermag die Kugel sich nicht selbst zu geben, sondern verhält sich „mere passive." In diesem Sinne sagt Wendelin aufrichtig genug: homo convertitur nolens. Oder ein andres Bild: der Wille gleicht dem Wagbalken in einer Wage, welcher qua Wagbalken die „Freiheit" hat, sowohl nach rechts als nach links sich zu senken. Beim natürlichen Menschen hängt am linken Ende des Wagebalkens das Gewicht der Sünde und bösen Lust; daher senkt sich der Wagebalken *vermöge seiner Wagebalkennatur oder Freiheit* links; hängt sich nun aber die Allmacht des h. Geistes als eine *überwiegende* Last an das rechte Ende, so schnellt der Wagbalken *vermöge der gleichen Freiheit* um, steigt links und senkt sich rechts. — Dies Gleichniß pflegt wirklich von ernsten Anhängern der altreformirten Lehre gebraucht zu werden. Es ist aber klar, daß diese sogenannte „Freiheit" des Wagebalkens nichts anderes ist, als *Flexibilität*, also reine Passivität und Unspontaneität, mithin das gerade Gegentheil von dem, was man sonst Freiheit nennt.

*Anm.* 2. Obgleich die lutherischen Dogmatiker einstimmig mit den reformirten lehren: hominem in prima conversione se pure passive habere, so lassen sie doch *insofern* die Bekehrung von seiner eigenen



Digitized by Google

Entscheidung abhängen, als sie lehren (vgl. hierüber Wend. 1, 26, 7, expl. 10) es hänge vom Willen des natürlichen Menschen ab und stehe in seiner Wahl, ob er die äußeren Gnadenmittel gebrauchen wolle, oder nicht (z. B. den Gottesdienst besuchen, in der Bibel lesen u. s. w.) und insofern sei wenigstens das in seine Wahl gestellt, utrum Spiritus scti operationi obstacula ponere velit, an secus. (Z. B. Eckhardt fasc. 15, qu. 8). Hienach liege die „causa discretionis cur alii convertantur, alii non convertantur" allein beim Menschen. — So wahr es aber ist, daß die Gnadenmittel immer irgend etwas wirken und nie wirkungslos sind, mit so großem Rechte behaupten die reformirten Theologen, daß diese operatio eine ambigua sei, entweder zum Segen, oder zum Fluch, jenachdem zur vocatio externa die voc. int. hinzukömmt (und hinzugelassen wird) oder nicht. (Vgl. Pikt. 9, 3, 5, 5: Tantum abest, ut Verbum, menti corruptae propositum, possit eam movere vel a praejudiciis liberare, ut e contra Verbum ipsum, quamvis per accidens, praejudicia confirmet et augeat; 1. Cor. 1, 23). Wenn aber die Gnadenmittel nicht unfehlbar und ex opere operato segenbringend wirken, so kann in ihrem Gebrauch oder Nichtgebrauch auch keineswegs jene causa discretionis conversionis aut non-conversionis liegen. Es kann einer die Gnadenmittel gewohnheitsmäßig gebrauchen (1. Cor. 10, 1—6!) und darum doch innerlich dem h. Geist Widerstand leisten, ja gerade darum, weil er sie jene ohne διάκρισις (1. Cor. 11, 29) gebraucht, können sie ihm zum Fluche werden. Ein Gebrauch der Gnadenmittel aus innerem Triebe würde aber selbst schon ein positiv-guter Akt sein, der aus der natürlichen Kraft des Sünders doch nicht erklärt werden könnte. — Die causa discretionis wird also weder mit den Lutheranern im Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel, noch mit den Calvinisten in einem willkührlichen decretum Dei, sondern mit den Arminianern in dem Ergreifen oder Nichtergreifen der gratia praeveniens zu suchen sein.

## §. 520.

### Der Mensch in der Wiedergeburt.

Sobald wir den richtigen biblischen Begriff der Wiedergeburt, als einer von der subjektiven Bekehrung (zu Buße und Glauben) verschiedenen objektiven That der mystischen Selbstmittheilung Christi an uns, (s. §. 440 und 442) festhalten, so versteht es sich ganz von selbst, daß hiebei der

Digitized by Google

Mensch nicht mitwirkt, sondern allein Christus durch den heil. Geist. Der h. Geist wirkt hier aber nicht als der Geist des Vaters, sondern als der Geist des Sohnes (vgl. §. 446); nicht als der Geist, der zum Sohne zieht, sondern als der Paraklet, der vom verklärten Haupte aus (als der Geist Christi Röm. 8, 9; Gal. 4, 6 vgl. 2. Cor. 3, 17 oder πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Röm. 8, 2) die Glieder assimilirt (zu Gliedern macht), belebt, durchströmt (1. Cor. 6, 17); nicht bloß auf unser noetisches bewußtes Gedankenleben, sondern auf unser unsterbliches substantielles seelisch-geistiges Lebenscentrum wirkt. Wir unsererseits haben uns hiebei insofern nicht mere passive, sondern ebenfalls receptiv zu verhalten, als der Glaube, die receptive Gesinnung, die Vorbedingung ist, unter welcher allein jene mystische Mittheilung Christi stattfinden kann. Allein eben weil der Glaube hiebei lediglich Vorbedingung ist, das Dasein des Glaubens also schon vorausgesetzt ist, wo überhaupt jene actio regenerativa von Seiten Christi und seines Geistes eintritt, so handelt es sich in der Wiedergeburt, d. h. während des mystischen Aktes selbst, in keinerlei Weise mehr um eine Wahl, wodurch der Mensch für Annahme oder Nichtannahme jener mystisch-wiedergebärenden Gnade sich erst noch weiter zu entscheiden hätte (durch Glauben oder Unglauben). Wer sich nicht schon durch seinen Glauben und seine conversio dafür entschieden hat (wer nicht im Glauben Christo die Hände entgegenstreckt), bei dem tritt die regeneratio überhaupt nicht ein. Wer aber sich zum Glauben bekehrt hat, bei dem tritt sie mystisch, d. h. nicht-bemerkbar ein, sodaß ein besonderer Akt der receptio neben dem ohnehin schon vorhandenen Akt des Glaubens (als der receptiven Gesinnung) gar nicht weiter möglich oder nöthig ist. In Bezug auf den Akt der regeneratio und in diesem Akte verhält sich der Mensch also mere passive. Und diesen Akt können wir als die gratia operans bezeichnen, theils, weil die subjektive Bekehrung sich zu dieser objektiven Grundlegung des neuen Lebens als bloße Vorbereitung („gratia praeveniens" „praeparans") zur Haupt-operatio selbst verhält; theils weil



Digitized by Google

nach geschehener Wiedergeburt kein einseitiges operari des h. Geistes, sondern ein ächtes eigentliches cooperari Gottes und des Menschen im „neuen Menschen" stattfindet. So steht die gratia operans also in einem doppelten Gegensatz, einem materialen zur praeveniens, und einem formalen zur gratia cooperans.

Anm. In der alten Dogmatik sucht man derartige Bestimmungen, daß der Mensch bei der regen. sich mere passive verhalte, in dem hier gegebenen Sinne vergeblich, weil ja (nach §. 451) die Lehre von der regen. im biblischen Sinne sich bei den reformirten Theologen nur dem Keime nach und ohne formelle Ausbildung, bei den Lutheranern aber gar nicht findet. Wenn die alten Dogmatiker sagen: In regeneratione homo se habet pure passive, so verstehen sie unter der regeneratio eben die conversio, und sprechen darum etwas unrichtiges aus. (Ebenso wenn sie sagen: in primo regenerationis momento, wo sie unter der regener. die gesammte Heilsaneignung und unter dem prim. mom. derselben die Bekehrung verstehen). — So verstehen sie denn auch unter der „gratia operans" diejenige Gnadenwirkung des Geistes vom Vater, durch welche im Menschen die subjektive Bekehrung vollends zu Stande gebracht werde (eine Gnadenwirkung, welche von der grat. praev. und praeparans doch unmöglich wesentlich unterschieden sein kann)! Wend. 1, 26, 4, 3: Operans gratia est, qua facultas nobis datur, ut ex voto sequi valeamus spirituale lumen in nobis exortum. Polan. 6, 37, p. 846: Gratia operans est, qua actu ipso liberamur a regno peccati et renovamur mente, voluntate et affectu, accepta facultate obediendi Deo. — Die Nichtunterscheidung der convers. und regen. hatte unter andern zur Folge, daß man (z. B. Turr. 13, 18, contr. 2, arg. 1) Schriftstellen, wo die Wiedergeburt als schöpferische That beschrieben wird, wie 2. Cor. 5, 17; Eph. 2, 10, als Belege für das „rein passive" Verhalten des Menschen in der Bekehrung auffaßte.

## §. 521.

Der Mensch nach der Wiedergeburt. Gratia cooperans.

Sobald durch die Wiedergeburt ein neuer Mensch im Menschen geboren, d. h. das Centrum des Menschen zu einem neuen Menschen umgeschaffen ist (καινη κτισις), so ist von

Digitized by Google

einem abstrakten Verhalten des Willens zum h. Geist überhaupt gar keine Rede mehr (vgl. §. 513), sondern nur von dem Verhalten des aus Christo geborenen, vom Geiste Christi beseelten, nicht mehr bösen, sondern geheiligten, zu allem Guten fähigen **Centrums** (oder neuen Menschen) zur **Peripherie** (σὰρξ, dem alten Menschen). Der neue Mensch hat nicht mehr bloß die Kraft des Widerstrebens — also daß er nothwendig dem h. Geiste widerstreben müßte, soweit er nicht durch eine zwingende Uebermacht zur entgegengesetzten Richtung genöthigt würde — sondern „was vom Geist geboren ist, das ist Geist" (Joh. 3, 6) und was aus Christo geboren ist, „das überwindet die Welt und kann nicht sündigen" (1. Joh. 5, 4 und 7) und hat die Kraft, dem Gesetz der Heiligung zu genügen und „die Seele keusch zu erhalten" (1. Petr. 1, 22—23). So wenig aber der neue Mensch bloß die Kraft zum Widerstreben hat, so wenig hat er bloß die Kraft zur Heiligung — also daß er mit physischer Nothwendigkeit das Gute wollen müßte und nicht fallen könnte — sondern der neue Mensch im Menschen steht auf dem status integritatis; er lebt, aber er kann sterben und erdrückt werden, wenn er den alten Menschen nicht kreuzigt (s. §. 507 und 512) durch tägliche Erneuerung von Buße und Glauben (§. 510). Wenn er lebendig bleibt, in wackerem Kampfe gegen den alten Adam, und in stetem Athemholen des Gebetes, so ist in diesem seinem Leben sein Wirken und das Wirken Christi und seines Geistes gar nicht mehr zu trennen (Gal. 1, 20) sowenig als das Leben und Wirken des Gliedes oder der Rebe vom Leben und Wirken des Hauptes oder Weinstocks; all sein Leben ist ein empfangenes, auf der Basis der Wiedergeburt als einer That Christi ruhendes, aber eben darum, weil ein empfangenes, nun auch ein ihm eigenes. es findet also eine cooperatio des Geistes Christi mit dem Menschen im allerhöchsten Sinne Statt, und alle Gnade, welche dem Wiedergeborenen vom Haupte zuströmt, ist eine gratia cooperans. Wenn der neue Mensch im Menschen aber träge wird im Kampfe gegen den alten, und nicht täglich sich in Buße und Glauben

Digitized by Google

erneuert, so erkrankt er (§. 512) und naht der Gefahr erstickt zu werden (Hebr. 6, 8: *Γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς κλ. ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς.* Vergl. damit Matth. 13, 7 und 22). Und dies ist die Apostasie (vgl. §. 515) der dritte Weg zum ewigen Verderben.

Anm. Die lutherischen Dogmatiker lehren richtig eine wirkliche cooperatio des Menschen in der sanctificatio oder renovatio (Hollaz: Homo renatus atque justificatus ad opus sanctificationis, tanquam causa secundaria, subordinata motaque a Deo concurrit, ut per acceptas superne vires se ipsum in dies renovet) fassen aber die sanctificatio weder klar in ihrer Identität mit der Erneuerung von Buße und Glauben auf, noch weniger in ihrer Begründung durch eine objektive Wiedergeburt und unio mystica. Es ist der heil. Geist in abstracto, mit dem der menschliche Wille zu cooperiren hat, nicht der Geist Christi (in diesem specifischen Sinn), durch welchen das Haupt in den Gliedern wohnt. — So fehlt denn auch die klare Einsicht, daß der Abfall oder Nichtabfall vom Gnadenstande von der Treue oder Untreue in der Heiligung abhängt. Immerhin sind bei ihnen richtige Ahnungen des wahren Verhältnisses vorhanden. Die Concord. Formel freilich leugnet sol. decl. II, p. 513 ed. Tittm. auch jede cooperatio in der sanctificatio, doch bestimmt sie dies aff. 4 dann doch näher so, daß nur jede cooperatio ex propriis viribus ausgeschlossen wird (im Gegensatz zum Synergismus). Dies ist denn auch richtig. Non per vires nativas sed per vires dativas cooperamur, sagt Hollaz treffend. — Soweit die calvinistischen Dogmatiker den Begriff der cooperatio auch nur dahin beschränken, daß unsere ganze Mitwirkung bei der sanctificatio oder renovatio aus der Wurzel eines uns geschenkten neuen Lebens hervorwächst, haben sie ebenfalls Recht. (Calv. 2, 3, 11: Duo sunt cavenda; ne aut remunerari dicatur posterioribus gratiis legitimus usus primae gratiae, ac si homo sua ipsius industria redderet gratiam Dei efficacem; aut sic remuneratio censeatur, ut desinat haberi gratuita Dei gratia. Petr. Mart. p. 339: gratia praevenit largiendo, subsequitur coronando). Wenn sie aber (wie Petr. Mart. p. 339) die gratia cooperans ihrem Wesen nach ganz mit der gratia operans (= convertens) identificiren, und nur „ab effectis distinguunt;" wenn sie unter der gratia cooperans nicht eine Gnade verstehen, wo Gott in innigster untrennbarer Einheit mit dem Menschen wirkt, so ist dies nur

Digitized by Google

wieder jener augustinische Sauertaig, jener abstrakte mechanische Dualismus, den wir längst kennen. Der h. Geist wirke an einem Menschen, den er schon irresistibler Weise zum Glauben und zu gewissen Anfängen der Heiligung gebracht habe, nun ebenso irresistibler Weise die weiteren Fortschritte in der Heiligung. (Wend. 1, 26, 4, expl. 3: Cooperans gratia est, qua in salutis negotio operantibus jam nobis et sanctitati studentibus, continuo actu Deus cooperatur, remissos excitando, lapsos erigendo, errantes revocando, vacillantes confirmando. Pol. 6, 37: Gr. coop. est, qua Deus continuo progressu ita operatur, ut nobis salutem nostram operantibus ille continuo cooperetur principaliter. Aretius: Gr. coop. est, quae mutatam voluntatem confirmat, et ut recte agat efficit). Hiemit hängt enge zusammen der uns bereits bekannte Lehrsatz (vgl. §. 512—515), daß es keine apostasia a vera fide gebe, daß der Wiedergeborene nicht abfallen könne, daß der h. Geist ihn am Abfallen verhindere. — Richtig haben auch hier wieder die Arminianer gesehen. Vgl. die treffliche Exposition bei Limborch V, Kap. 81—84, namentlich die Auslegung des Gleichnisses vom vierertei Acker, 81, 5, 7 ff., und die Schilderung, wie man durch Mangel an Heiligung zum Schiffbruch am Glauben kommt, 82, 18. — Im allgemeinen war einer gründlichen und genügenden Ausbildung der ganzen Lehre von der grat. coop. der Umstand hinderlich, daß selbst die reformirten Theologen die Lehre vom neuen Menschen oder vom Christus in uns, wenn sie dieselbe ja auch bei der Lehre von der sanctificatio berücksichtigten, doch gänzlich unbeachtet und fruchtlos bei Seite ließen, sobald irgend eine auf das Verhältniß des freien Willens zur Gnade bezügliche Frage zu beantworten war.

## §. 522.

### Begriff des lib. arbitrium.

Nach allem gesagten bleibt uns nur übrig, aus der materiellen Lehre von dem Verhältniß der menschlichen Selbstbestimmung zum Heile die formelle Fassung der Begriffe voluntas, liberum arbitrium, libera voluntas, libertas zu abstrahiren. — A) Mit dem Wesen des Menschen als solchen ist gegeben die Fähigkeit der Selbstbestimmung, oder die voluntas, d. h. die Fähigkeit, irgend ein durch den Kausalnexus des bereits Wirklichseienden noch nicht begründetes

Digitized by Google

Objekt (entweder ein Ding oder ein Geschehen) zu poniren und zu postuliren (was nicht geschehen kann, ohne dasselbe zu denken oder vorzustellen), und somit den Anfang neuer Causalreihen zu setzen. Dies Wollen als solches, in seiner reinen Beziehung auf das gewollte, erstrebte Objekt — dies Wollen, welches am Bestehenden etwas verändern, ein Nochnichtseyendes begründen, den vorhandenen Zustand verändern will — ist das Begehren, und als solches immer ein Wollen von Etwas, ein Wollen eines gedachten oder vorgestellten oder empfundenen und geahnten Objektes. Das Objekt kann sehr verschiedener Art sein; ein von mir selbst mit mir selbst vorzunehmender Akt (ich will gehen, ruhen u. s. w.), oder ein einzelnes Ding oder der Genuß eines solchen (ich will den Besitz eines Gartens, den Geruch einer Rose genießen) oder drittens ein objektives Geschehen, welches ich erst durch complicirte Handlungen, als durch Mittel, erzielen, wozu ich Andere in Bewegung setzen muß, oder endlich kann eine Persönlichkeit als solche Objekt meines Begehrens sein, welches dann Liebe ist (im geistigen Sinn; die physische gehört in die zweite Klasse). Man darf nicht meinen, jeder volitio eines Einzelobjektes müsse nothwendig irgend ein allgemeineres Lieben zu Grunde liegen; das Einzelnste als solches kann für den Menschen Endzweck werden; der Indianer oder das Kind sieht eine Glasperle und begehrt sie, und sieht bei diesem Begehren in ihr wirklich sein ganzes, höchstes Glück. Der Mensch kann alles zum Abgott machen. Mag sein Wille aber (in Weltlust) auf endliche Dinge gerichtet sein, oder (in Selbsucht) in Liebe zum eignen Selbst aufgehen (und nach §. 7 ist das eine nie ohne das andere) oder mag sein Wille sich als Liebe zu Gott bestimmen — soviel bleibt stehen, der menschliche Wille als solcher, seiner allgemeinen Form nach ist ein Begehren und Ersehnen eines Objektes. Diese Form hat er, mag er sich auf Personen richten (als Liebe), oder mag er sich auf Dinge und geschehensollende Ereignisse richten; mag er in seinem Streben nach einem Endzweck betrachtet werden, oder in seiner unmittelbaren Erscheinung als Streben nach Mitteln zur Verwirklichung jenes Zweckes; mag er sich seinem letzten Zwecke

Digitized by Google

nach auf Gott richten als heiliger Wille, oder auf die Creatur und das Selbst als sündiger Wille. Immerhin ist er ein Wollen eines Objekts, ein Tendiren, mit einem Wort: ein Wollen. — Dies erkennen denn zwar auch die Prädestinatianer unter den altreformirten Theologun soweit an (vgl. §. 519 Anm. 1) daß sie lehren, auch bei der äußersten Knechtschaft unter der Sünde sei die voluntas noch voluntas, nie noluntas. (Woll. I, 6, 7: Libertas a coactione essentialis voluntatis proprietas existit; secus enim voluntas esset noluntas. Buk. 18, 9: „Liberum" opponitur coactioni seu violentae impulsioni). Nur denken sie sich diese stets bleibende „voluntas," wie schon §. 519, Anm. 1 bemerkt worden, als rein formales moveri, wie das der rollenden Kugel, als Flexibilität, wie die des Wagebalkens, womit der Begriff der Spontaneität doch ausgeschlossen wird. Von coactio ist dann eben nur darum keine Rede, weil ein seiner Natur nach flexibles Wesen nicht gezwungen zu werden braucht. Der Wagebalken giebt von selbst dem Gewichte nach, in scheinbarer „Freiwilligkeit," aber gänzlich ohne wahre Spontaneität). — B) Weil aber das Wollen stets Wollen eines gedachten oder vorgestellten Objektes ist, so ist dasselbe beim Menschen, welcher ja an der Welt der Objekte zu lernen hat (§. 3) und dieselben nicht überschaut, nie ein absolut freies, sondern stets ein seinem Objekte nach begrenztes. Das Wollen findet stets Statt in Bezug auf eine Sphäre von solchen Objekten, welche dem Menschen bekannt sind. Und so ist der Wille seiner Natur nach Wahl zwischen verschiedenen Etwassen (nicht nothwendig zwischen zweien, sondern auch Auswahl eines aus unzähligen). Die voluntas ist hienach ihrem Wesen nach wahlfrei, ist liberum arbitrium. — Dies nun, daß der Wille nur seinem Objekte nach eine Beschränkung zu erleiden vermag, nicht aber der Kraft des Wollens nach, ist eine columbuseiähnliche Wahrheit, welche den alten Dogmatikern verborgen geblieben ist. Wenn z. B. der natürliche Mensch nicht die Freiheit oder Kraft oder Möglichkeit hat, eine sündlose Handlung zu thun, so suchten sie den Grund hievon in einer Knech-

Digitized by Google

tung des Willens von Seite ſeiner Kraft, in einer Abnahme der Willenskraft (vgl. Buk. 18, 9: Si „liberum“ opponatur servituti vel necessitati, certe non libere, sed necessario (arbitrium) ad malum tendit, et sic servum est hominis arbitrium, sed ita ut haec necessitas et servitus voluntaria sit, d. h. nur, daß ſie im Begehren des Böſen ſich äußere), während die Urſache doch einfach darin liegt, daß die Sphäre der Objekte ſich für den Willen verengt hat. Die Sphäre der Objekte verengt ſich ganz natürlich durch jedes Geſchehen und Wirklichwerden. Bereits geſchehenes kann nie Objekt des Wollens ſein, ſondern nur ungeſchehenes. Wenn ich alſo zum Thor hinausgegangen bin, ſo habe ich nicht mehr die Wahl: ſoll ich hinausgehen oder nicht? ſondern nur noch die Wahl: ſoll ich draußen bleiben oder wieder hereingehen. So tritt für den in organiſcher Verderbniß geborenen gar nie die Frage auf: „willſt du ein organiſch verderbter oder ein ſündloſer Menſch ſein?“ — daß er organiſch-verderbt zur Welt gekommen, iſt für ihn ein reines Faktum (ſ. oben §. 325, Band I, S. 473) — ſondern es tritt für ihn nur die Wahl ein: „willſt „du in dieſem (und jedem) Augenblick auf dein Gewiſſen hören „und peccata manifesta zu meiden ſuchen, oder nicht?“ (vgl. oben §. 325, Band I, S. 473 f.). Wir werden nun C) im Einzelnen ſehen, wie alle ſcheinbare Veränderung in der Freiheit oder Kraft des Wollens ſich lediglich darauf reducirt, daß der Kreis der Objekte, zwiſchen welchen der Menſch zu wählen hat, ſich verengt oder erweitert. — 1) In Bezug auf jene äußeren Einzelhandlungen, welche ſich zur innerſten poſitiven oder negativen Richtung gegen Gott nur als Erſcheinungsformen verhalten, iſt ohnehin ſonnenklar, daß das Geſchehene und das Unbekannte die einzigen Grenzen für die Willensfreiheit ſind. Der Fidſchiinſulaner hat nicht die Wahl, ob er in Tacitus leſen oder einen Band Kupferſtiche betrachten wolle — er weiß von beiden nichts. Wer in's Waſſer geſprungen, hat nicht die Wahl, ob er hineinſpringen wolle oder nicht; er iſt im Waſſer. Wer ſich ſo an den Brandtwein gewöhnt hat,

Digitized by Google

daß er ohne solchen es nicht mehr aushalten kann, hat scheinbar die innere Kraft verloren, mäßig zu sein; in Wahrheit ist für ihn nur das Faktum eingetreten, daß seine Nerven überreizt sind, und er nicht mehr zwischen gesunden und überreizten Nerven zu wählen hat, sondern nur noch (in jedem Augenblick jenes Reizes) zwischen Nachgeben und physisch-qualvoller Enthaltung. — 2) In Bezug auf das innerste Verhältniß zu Gott hatte a) Adam vor dem Verbot Gen. 2, 16 ff. (vgl. §. 266) zwar die Liebe zu Gott zum Inhalte seines Willens, also Gott zum Objekt seines Wollens (Liebens), aber er hatte noch kein Bewußtsein von der Möglichkeit einer von Gott abgewendeten Gesinnung. Es war also noch keine Wahl zwischen gut und bös möglich (sondern nur Wahl zwischen ethisch-adiaphoren Einzelhandlungen). Die Unbekanntschaft bildete hier die Grenze der Sphäre der Willensobjekte. Wir wollen diesen Zustand als libertas psychica bezeichnen. b) Adam nach dem Verbot (§. 313) hatte die Erkenntniß, daß ein doppeltes Verhalten, Uebertretung oder Nichtübertretung des Gebotes, in abstracto möglich sei, und in der Versuchung (§. 315) kam zu jener abstrakten Erkenntniß durch das Beispiel und Wort der Schlange die concrete Anschauung einer gottfeindlichen Gesinnung. Aus jenem ergab sich für Adam die Möglichkeit, aus diesem die Nothwendigkeit einer Wahl zwischen gut und bös, heilig und unheilig, Gottesliebe und Gottesfeindschaft, und der Wille war in Bezug auf diese wie auf jede Wahl frei. Wir können die Wahlfreiheit in Bezug auf jene Wahl zwischen gut und bös als arbitrium liberum ad bonum aut malum bezeichnen (mit Wend. I, 26, 6, expl. 4 u. a.) oder auch kurz als libera voluntas. c) Der gefallene Mensch hat (§. 325) diese Wahl nicht mehr. Das Geschehensein bildet hier die Grenze der Sphäre der Willensobjekte. Adam nach dem Falle war organisch verderbt und in jenen Kreislauf von Schuldgefühl, Gottesflucht und Selbsterlösungswahn hineingetrieben. Der Gegensatz, ob heilig, ob ein Sünder, war für ihn zu einem abstrakten geworden, und trat in concreto nie mehr so auf, daß er zwischen beidem zu

Digitized by Google

wählen gehabt hätte. Das positive oder negative Verhalten zu Gott trat in Folge des faktisch eingetretenen Sündenfalles nun in einer andern concreten Form auf; nicht mehr als Gegensatz zwischen sündlos und sündlich, sondern als Gegensatz zwischen bußfertig und verstockt. Die Wahl, ob ich als sündloser Mensch geboren werden wolle, liegt mir nicht vor, sintemal ich als Sünder bereits geboren bin, und insofern können wir dies von Seite seines Objektes beschränkte Wollen (mit Wend. l. c. u. a.) wohl ein arbitrium servum nennen. Aber die Wahl, ob er im pecc. simpl. (servitus peccati macrocosmici) bleiben oder in's pecc. atrox (servitus peccati microcosmici) sinken wolle, liegt dem natürlichen Menschen in relativem Maaße vor, und insofern ist jenes arbitrium servum zugleich ein arbitrium relative liberum ad redemtibilitatem aut obdurationem. d) Durch die gratia praeveniens (s. §. 519), welche dem peccator redemtibilis innerlich das Gesetz in seiner tödtenden Kraft und das Evangelium in seiner himmlischen Lieblichkeit darstellt und predigt, tritt in der Empfindung, Anschauung und Erkenntniß des Menschen ein neues Paar von Objekten ein, von denen bisher das eine (die Empfindung und Anschauung und Erkenntniß der Lieblichkeit und Herrlichkeit des Evangeliums) ihm unbekannt, und nur das andere (die peinliche Wirkung des Evangeliums auf den natürlichen Hochmuth) bekannt gewesen war. Hiedurch wird also die Sphäre der Objekte seiner Wahlfreiheit um ein Paar von Objekten erweitert; die Wahl zwischen positivem oder negativem Verhalten gegen Gott erscheint nun in der Form der Wahl zwischen Glauben und Unglauben, Bekehrung oder Sünde wider den h. Geist. Wir können dies das arbitrium liberum ad fidem aut incredulitatem nennen, oder auch die libera voluntas restituta. e) Der Wiedergeborene und zwar der neue Mensch in ihm hat (§. 521) die Wahl zwischen treuem Kampf gegen den alten Menschen, oder Trägheit. Wer durch diesen Kampf zum Siege durchdringt, der gelangt zum stat. confirmationis, wo ein Wiederabfall darum nicht möglich ist, weil das Wesen Christi faktisch zur

Digitized by Google

Substanz des Menschen geworden ist, und weil die bewußte Liebe zu Gott der Inhalt des Willens, und Gott das Objekt desselben geworden ist. Diese libertas spiritualis (wie wir sie mit Buk. 33, 3 u. a. nennen) ist das Gegenstück zu der Freiheit Adams vor dem Verbot. Dort konnte Adam noch nicht anders, als Gott lieben, weil die Unbekanntschaft mit der Möglichkeit des Gegentheils jede Wahl ausschloß. Hier kann der Vollendete nicht anders als Gott lieben, weil das Geschehensein der Entscheidung jede Wahl ausschließt:

Anm. 1. Es stehen sich entgegen:

Libertas psychica. — Libertas spir.

Libera voluntas — Lib. vol. rest.
Serva voluntas.

Oder:

Lib. psych. — Lib. spir.

Arb. lib. ad bon. aut malum. — Arb. lib. ad fidem aut incred.

Arb. lib. ad redemtib. aut obdur.

Anm. 2. Der Zustand Adams vor dem Verbot wird von den alten Dogmatikern gewöhnlich gar nicht in's Auge gefaßt, sondern nur ein status quadruplex arbitrii betrachtet. (Woll. 1, 8, 12; Wend. 1, 26, 6; Buk. 33 u. a.) Im wesentlichen vereinigen sich die alten Dogmatiker, was das Resultat der verschiedenen Zustände des lib. arb. betrifft, auf folgende richtige Thesen (Woll. l. c.): In primo homine (post praeceptum) arbitrium liberum erat ad bonum et (aut) malum. In homine lapso liberum est tantum ad malum (füge bei: et ad obdurationem aut non obdurationem). In homine regenito (statu gratiae) est liberum a malo sed imperfecte (besser: liberum a servitute mali). In homine perfecto (statu gloriae) liberum erit a malo. — In statu integr. homo potuisset non peccare, in statu gratiae potest non peccare (peccatum non regnat). In statu gloriae non potest peccare.

## §. 523.

### Verhältniß des lib. arbitrium zum meritum.

In der unrichtigen Fassung des Verhältnisses der Wil-

Digitized by Google

lensfreiheit zur Gnade lag (§. 513) das Prinzip und die Wurzel des Prädestinatianismus. Das Eine Hauptmotiv jener unrichtigen Fassung selber lag aber in der Angst, daß wenn die Seligkeit des Menschen abhängig gemacht werde von irgend einer Selbstbestimmung desselben, dem Menschen hiemit ein Verdienst beigelegt werde, als habe er sich und seinem Willen sein Seligwerden zuzuschreiben. Diese Angst war eine ehrenwerthe, und aus der Schärfe des reformatorischen Gegensatzes gegen den römischen Semipelagianismus erklärliche; nichts destoweniger ist sie eine unbegründete. Willensfreiheit und Verdienst sind gar keine correlate Begriffe; es sind Begriffe, welche gleichsam in verschiedenen Ebenen liegen. Beide zu verwechseln, ist ebenso schlimm als die Verwechslung der Schuld mit der Verantwortlichkeit (s. §. 326 Anm.) Der Begriff des Verdienstes bezieht sich, ebenso wie der der Schuld, auf die absolute Stellung des Menschen zu Gott als seinem Richter und zum Gesetze Gottes und zur vergeltenden Gerechtigkeit, also auf das Verhältniß des Ist zum Soll. Der Begriff der Wahlfreiheit dagegen bezieht sich, wie der der Verantwortlichkeit auf das relative jedesmalige Verhältniß des menschlichen Wollens zum menschlichen Können. Da nun aber die Erweiterung des menschlichen Könnens beim Bekehrten und Wiedergeborenen nach §. 522 in einer von Gott dem Menschen aus Gnaden geschenkten Erweiterung der Sphäre der Willensobjekte liegt, seine ganze Willensfreiheit also auf einer durch die Gnade selber geschaffenen, jedes Verdienst ausschließenden Basis sich bewegt, und diejenige Entscheidung, welche die Seligkeit zu ihrer Folge hat, keine andere ist, als eben die Entscheidung für den Glauben, d. h. für das Aufgeben aller Verdienstansprüche: so ist in Wahrheit nicht die leiseste Gefahr vorhanden, daß mit dem Lehrsatz von der Wahlfreiheit des Menschen in Bezug auf das Ergreifen des Heiles demselben irgend ein Verdienst zugeschrieben werden müßte. Dies ist so klar, daß es in jeden andern, menschlichen Verhältnissen ohne Schwierigkeit eingesehen werden kann. Wenn jemand sich in der Absicht des Selbst-

Digitized by Google

mordes in's Wasser gestürzt hat, in der Todesangst aber Reue empfindet, und nun einen vom steilen Ufer herabhängenden Zweig ergreift, der zwar stark genug ist, ihn vor dem gänzlichen Versinken zu bewahren, aber nicht stark genug, daß er sich daran aus dem Wasser heraufarbeiten könnte, so bietet sich ihm hiemit die Wahl dar, den Zweig entweder zu ergreifen, und sich daran in der Schwebe (also rettbar, redemtibilis!) zu erhalten, oder sich nicht zu halten, sondern sofort unterzugehen — und wenn er sich nun schwebend hält, so ist dies seine That; aber nimmermehr ist dieses bloße Nichtbegehen eines zweiten, potenzirten Selbstmordversuches ein Verdienst. (Vgl. den Stand des Menschen vor der Bekehrung). Wenn nun ein Andrer kömmt, und ihm ein starkes Tau in's Wasser reicht, so bietet sich jenem hiemit zwar die neue Wahl dar, das Tau entweder zu ergreifen, oder es nicht zu ergreifen; wenn er es aber ergreift, so kann er sich darum gegen seinen Retter nicht rühmen: „daß ich gerettet werde, ist mein Verdienst;" denn das bloße Nicht-begehen eines abermaligen Selbstmordversuches kann kein Verdienst genannt werden. (Vgl. den Menschen in der Bekehrung.) Und wenn der Retter ihn nun mit dem Tau vollends herauf an's Ufer zieht, so hat zwar jener die Wahl, auch jetzt noch das Tau loszulassen und wieder in's Wasser hinabzustürzen, oder es festzuhalten; wenn er aber letzteres thut, ist dies Nichtbegehen eines abermaligen unverantwortlichsten Selbstmordversuches abermals kein Verdienst. (Vgl. den Menschen nach der Bekehrung und Wiedergeburt.) Nicht einmal in dem Sinne kann in allen drei Stadien von einem „Verdienst" die Rede sein, als ob der Mensch auch nur causa efficiens seiner Rettung wäre — da seine Selbstbestimmung zum Sichrettenlassen ja nur der negative Faktor ist; geschweige denn von einem „Verdienst" im moralischen Sinne, als ob sein Sich-am-Zweighalten, und dann sein Ergreifen und Festhalten des Taus (also sein Nichtbegehen neuer Versuche eignen Verderbens) eine so edle That wäre, durch welche die zuvor gereichte Rettung nachträglich noch verdient würde. Das, was mir eine Wahlfreiheit erst

Digitized by Google

wieder möglich gemacht hat, kann nicht die Qualität einer Belohnung für die von mir nach wiedergewonnener Wahlfreiheit getroffene Entscheidung an sich tragen. Daß auch in moralischer Beziehung kein Verdienst stattfindet, wird aus folgender Analogie klar. Ein Handwerksmann bringt sich durch Liederlichkeit um Haus, Besitz, Handwerkzeug und Gesundheit, und liegt todtkrank und hungernd auf der Straße. Ein Samariter löst ihm Haus und Habe und Handwerkszeug ein, und schickt ihm Speise und einen Arzt; der Handwerksmann wird gesund und in integrum restituirt. Ob er das Geschenk der Einlösung annehme, den Arzt zulasse, die Medizin einnehme u. s. w. oder nicht, und ferner, ob er nach erfolgter Genesung nun ein ehrbares und arbeitsames Leben führe, oder ob er von neuem sich in ein, diesmal unrettbares Elend bringe, das hängt von seiner Selbstbestimmung ab; nichts destoweniger wäre es Wahnsinn, wenn er vor seinen Retter treten wollte und sagen: „Daß ich aus meinem Elend gerettet und nun glücklich bin, danke ich *meinem Thun*; es ist *mein Verdienst*."

## §. 524.

### Verhältniß des lib. arbitrium zur Gewißheit des Heiles.

Das andere Hauptmotiv der unrichtigen Fassung des Verhältnisses der Willensfreiheit zur Gnade lag in dem Streben, die Gewißheit des Heiles nicht zu verlieren. Ein Glauben an die Erlösung, bei welchem ich noch zweifeln müsse, ob ich denn wirklich zu den Erlösten gehören werde, sei kein Glauben; zweifeln aber müsse ich unausbleiblich, wenn an *meiner Willensentscheidung* meine Perseveranz und mit ihr meine Seligkeit hänge. — Es läuft hier aber eine Begriffsverwechselung unter. Was mich meines Heiles felsenfest gewiß macht, ist *nicht* die Gewißheit, daß *ich* treu bleiben werde, sondern die Gewißheit, daß *Christus* mein ist und ich sein bin, d. h. eben die Gewißheit des Glaubens an *Christum*. Die ganze Frage: „werde ich denn auch im Glauben und Gnadenstande beharren bis an's Ende?" ist an sich schon eine kranke, verkehrte; sie ist eine Frage der *Reflexion*; sie ist ein verkehrtes

Digitized by Google

Abwenden des Blickes von Christo auf uns; und eine solche Reflexion ist an sich mit dem Glauben unverträglich; zum Glauben gehört es eben gerade, nicht zu reflektiren, nicht an sich und an den Wechsel der Zeit und an allerlei Möglichkeiten zu denken, sondern sich und Zeit und Möglichkeit zu vergessen und sich ganz in eine ewige Einheit mit Christo zu versenken. In dieser ewigen, überzeitlichen Glaubenseinheit mit Christo liegt die wahre, die rechte Gewißheit des Heils; in jener Glaubenseinheit, welche eine innere religiöse That, eine Tugend ist, und ἡ παῤῥησία genannt wird, und mit der Tugend der Wachsamkeit, des Zitterns vor Abfall, wohl vereinbar ist. Nicht aber liegt die Gewißheit des Heiles in der — auf die Frage kranker Reflexion: werde ich wohl einmal wieder abfallen? ertheilten — kranken reflexionsmäßigen dogmatischen Antwort: „Der Wiedergeborene kann nicht abfallen," welche Antwort, weil sie ein kalter, allgemeiner dogmatischer Satz ist und sein will, gründlich falsch ist, und die Wachsamkeit ausschließt. — Die wahre richtige Art der Heilsgewißheit kann unter keiner anderen Form vorkommen, als unter jener reininnerlichen, welche auch die Form der Gewißheit der Gebetserhörung ist, und nimmermehr unter der Form eines allgemeinen dogmatischen Theorems.

Anm. Jene verkehrte Theorie: der Wiedergeborene könne nicht fallen, führt in der Praxis gerade zum Gegentheil, zur peinlichsten Unruhe. In Holland, wo jene Theorie noch heute verbreitet ist, besteht die förmlich epidemische geistliche Krankheit der sogenannten „Bekümmerten," welche, nachdem sie belehrt sind, daß der Wiedergeborene nicht abfallen könne, nun einfach daran zweifeln — „bin ich ein solcher Wiedergeborener?" Es ist eben diese kranke Reflexion geweckt; es ist der Blick des Glaubens von der Person Christi abgelenkt, und die todte Theorie von der Perseveranz der Wiedergeborenen vermag dem in kranke Reflexion gerathenen Herzen keine Zuversicht zu geben. So leben diese „Bekümmerten" zehn und zwanzig Jahre lang in dem quälenden Zweifel dahin, ob sie berechtigt seien, sich für Wiedergeborene zu halten und die Verheißungen des Heiles auf sich zu beziehen.



Digitized by Google

## Zweites Stück.

### Die Lehre von den Sacramenten.

### §. 525.

#### Der Begriff des Gnadenmittels.

Nicht von einem abstrakten Kampfe zwischen dem abstrakten Willen des Menschen und dem h. Geist hängt Heil und Seligkeit ab, sondern davon, ob im Menschen ein neuer Mensch durch objektive mystische Selbstmittheilung Christi geboren wird und gegen den alten Menschen einen siegreichen und ausdauernden Kampf besteht. Daß diese objektive Mittheilung Christi (gratia operans) nicht erfolgen könne, wo nicht als Vorbedingung der Glaube, die receptive Gesinnung, zu Stande gekommen ist (durch Aufnahme der gratia praeveniens), dies wissen wir nun. Ebenso ist uns aber andererseits aus §. 462 bekannt, daß jene objektive mystische Selbstmittheilung Christi nicht in's Blaue hinein erfolgt, sondern an die Kirche und ihre Gnadenmittel, nämlich an jene beiden Sacramente geknüpft ist, deren Stiftung die Stiftung der Kirche involvirt. So ist also das Zustandekommen des neuen Menschen (die Wiedergeburt) nebst dem Wachsthum desselben von zweien Seiten her bedingt; es müssen der Gebrauch der Gnadenmittel und der innere Glaube zusammentreffen; das Heil hängt nicht ab von einem abstrakten Verhältniß des Willens zum h. Geist, sondern von dem Verhältniß des Glaubens zu den Gnadenmitteln, und eben dies Verhältniß haben wir nun näher zu untersuchen. — Der Begriff des Gnadenmittels ist aber hin und wieder bald weiter, bald enger gefaßt worden. Während die lutherischen Theologen constant das Wort Gottes nebst den Sacramenten zu den Gnadenmitteln rechnen, so findet sich bei den reformirten Theologen diese Art der Zusammenstellung fast nirgends. (Nur Wend. faßt in seiner Uebersichtstabelle das verbum Dei mit den sacramentis unter der Rubrik: causae instrumentales oblationis salutis zusammen.) Im cap. de fide nennen die

Digitized by Google

reformirten Theologen freilich, wie wir gesehen haben, das verb. Dei als causa instr. fidei, behandeln die Lehre vom Worte Gottes aber deshalb nicht noch einmal besonders, weil dieselbe schon in den einleitenden und grundlegenden Kapiteln von ihnen nach allen Seiten hin erschöpft zu sein pflegt. Freilich könnte man dagegen erinnern, daß das Wort Gottes in der Einleitung als Quelle der theologischen Erkenntniß, also in seinem Verhältniß zur Dogmatik, in Betracht gekommen sei, während es qua medium salutis als Mittel und Quell der allgemein christlichen Heilserkenntniß, also in seinem Verhältniß zum Glauben, zu betrachten sei. Allein einestheils kann jene Seite praktisch gar nicht durchgeführt werden, ohne diese zur Begründung mit hinzuzuziehen; andererseits ist diese auch im cap. de lege et evangelio schon mitenthalten. Doch nicht nur aus diesem praktischen, sondern auch aus einem innerlichen Grunde folgen wir der reformirten Observanz, die Sacramente allein zu stellen. Das Wort Gottes ist nämlich Gnadenmittel in ganz anderem Sinne, als die Sacramente. Es ist das medium oder die causa instrumentalis der metanoetischen (subjektive Buße und subjektiven Glauben wirkenden) Thätigkeit des h. Geistes (als Geistes vom Vater) also auch der gratia praeveniens, während die Sacramente die Gnadenmittel der objektiven anagenneti-schen Thätigkeit des h. Geistes qua Geistes Christi, also nur der gratia operans et cooperans sind. Wollte man jenes mit diesen zusammenstellen, so müßte man folgerichtig auch noch die Gnadenmittel der charismatischen Thätigkeit (Ordination u. s. w.) hinzunehmen. Dann würde aber die Lehre von den Gnadenmitteln über den Begriff der vocatio externa ad salutem hinaus- und in den der vocatio ministrorum (s. §. 491) hinübergreifen, ohne doch jene vollständig zu erschöpfen, (zu welcher ja auch die ganze Lehre von der Kirche gehört, vgl. §. 458). Nach dem innern Entwicklungsgang, den wir genommen, können wir gar nicht anders, als die Lehre von den Sacramenten allein zu stellen. Wir haben es ja jetzt nicht mit dem allgemeinen Gegensatz der voc. ext. zur vocat. interna zu thun, sondern mit der speziellen Frage, wie der



Digitized by Google

neue Mensch (also die unio mystica) zu Stande komme und wachse, einerseits durch eine anagennetische operatio Christi in den Sacramenten, andrerseits unter Bedingung des in uns vorhandenen Glaubens. Wir haben es also zu thun mit dem Verhältniß des Glaubens zu der an die Sacramente gebundenen anagennetischen Thätigkeit Christi, nicht aber mit der Art, wie jener Glaube seinerseits zu Stande komme durch die gratia praeveniens (als causa efficiens) das Wort Gottes (als causa instr.) und die Selbstbestimmung zur Receptivität gegen die grat. praev. (als conditio).

Anm. 1. Vom Worte Gottes könnten wir schlechterdings nichts sagen, als was gelegentlich schon gesagt ist; daß es unbedingt irgend eine Wirkung habe, nicht wirkungslos sei (vgl. Jer. 23, 29; Jes. 55, 11; Hebr. 4, 12) aber einen effectus ambiguus habe, entweder zum Leben oder zum Tode, jenachdem zu dieser vocatio externa die Hingabe an die voc. interna (grat. praev.) dazukomme oder nicht. (Vgl. §. 458 und 519 Anm. 2).

Anm. 2. Die reformirten Dogmatiker, soviele ihrer eine systematische Anordnung der Dogmen überhaupt haben, ordnen das cap. de sacramentis theilweise dem allgemeineren Abschnitt de vocatione externa unter (Woll., Buk. u. a.) oder, was dasselbe, dem Abschnitt de oblatione foederis gratiae (Woll., Wend. u. a.) oder de obsignatione externa (van Til) oder dem Abschnitt de ecclesia (Calv., Pktet u. a.). Zur vocatio externa gehören die Sacramente entschieden, weil sie Allen, den innerlich Gläubigen und Ungläubigen, angeboten werden, und ein Correlat der ecclesi. vis. univ. sind (nicht des regnum Dei). Daher mußten auch wir im Abschn. von der Kirche die Grundzüge der Lehre von den Sacramenten schon behandeln (§. 462). Jetzt haben wir zu betrachten, wie sich in ihnen das menschliche Thun zum göttlichen verhalte. Wir müssen aber zuerst jedes der beiden Sacramente für sich betrachten; hieraus erst kann sich ein allgemeiner Begriff des Sacraments ergeben.

## A. Die h. Taufe.

### §. 526.

Schriftlehre. Die Beschneidung.

Die Einsetzung der h. Taufe war auf doppelte Weise vorbereitet, erstlich durch die Beschneidung, sodann durch

Digitized by Google

die Johannistaufe. — Die Heilshoffnung Abrahams ward durch den Bund, welchen der Herr 1. Mos. 15 mit ihm schloß, auf den Samen gerichtet, welcher aus seinen Lenden kommen sollte. Dieser Same, diese Nachkommenschaft, mußte, um heilbringend zu sein, rein sein. Sie konnte nicht sofort wirklich rein sein, sie konnte fürerst nur vorbildlich rein werden. Der Akt ihres Entstehens konnte noch nicht wirklich, sondern erst nur vorbildlich geheiliget werden, und das geschah durch die Beschneidung. 1. Mos. 17, 10 und 16; vgl. 3. Mos. 12; Jos. 5. Worin die symbolische Bedeutung dieses vorbildlichen Aktes liege, konnte dem Abraham und seinen Nachkommen noch nicht deutlich werden, wurde ihnen daher auch gar nicht erklärt; sie mußten gehorchen ohne zu verstehen; für uns aber fällt von der Erfüllung aus genugsames Licht auf das Vorbild. Damit der wahre urbildliche Same (Gal. 3, 16) geboren werden konnte, nämlich Christus als Haupt der deuteroadamitischen Menschheit, mußte die ganze männliche Zeugungsthätigkeit hinweggethan werden; die Unreinen konnten keinen Reinen erzeugen; der zweite Mensch vom Himmel (1. Cor. 15, 47) mußte der Menschheit geschenkt werden. Dies ward vorgebildet dadurch, daß im alten Bunde die Vorhaut weggethan, hiemit aber gerade die natürliche Unreinigkeit bloßgelegt (und somit auf die Nothwendigkeit des Wegthuns der ganzen Zeugungsthätigkeit überhaupt hingewiesen) wurde. Die Beschneidung brachte also keine Reinheit, sondern versinnbildlichte nur das Postulat derselben. Sie war aber nicht bloßes Sinnbild, sondern zugleich noch mehr; sie war auch Gnadenpfand und Gnadensiegel; denn es waren Verheißungen an sie geknüpft; es sollte mit dem sichtbaren äußerlichen Akt ein unsichtbarer Akt Gottes sich verknüpfen. „Es soll mein „Bund an eurem Fleische sein zu einem ewigen Bunde." 1. Mos. 17, 13. Nicht durch die leibliche Geburt, sondern erst durch die Beschneidung wurde der Israelit ein Glied des Bundesvolkes Gottes; während die Beschneidung sichtbar und äußerlich an ihm vollzogen ward, trat Gott in unsichtbarem Akte in Bund mit ihm und gab ihm Antheil an dem ganzen Complex der Gnadengüter des alten Bundes, gab ihm Antheil an

Digitized by Google

jener Erfüllung, deren bloßes Vor- und Sinnbild die Beschneidung war. Der sichtbare sinnbildliche Akt ward somit zum Pfande für den Besitz der unsichtbaren Sache (wobei Pfand natürlich nicht im irdischen, sondern im himmlischen Sinne genommen wird, wo also das Moment des Mißtrauens von Seiten des Pfandempfängers, was den irdischen Pfandverhältnissen zu Grunde liegt, zu negiren, dagegen das Moment der Vergewisserung von Seiten des Pfandausstellers in vollstem Maaße zu poniren ist). Und da es sich nicht um eine lediglich künftige Gnade, sondern um den gleichzeitigen Eintritt eines in die Zukunft sich nur fortsetzenden Gnadenverhältnisses, nicht bloß um die künftige Geburt des wirklichen σπέρμα τοῦ θεοῦ, sondern zugleich auch um den sofortigen Eintritt in den, auf Grund des künftigen σπέρμα geschlossenen Bund der Verheißung handelte, so war der sichtbare Akt nicht bloß Pfand des unsichtbaren, sondern zugleich auch Besieglung des letzteren als eines bereits vollzogenen. — Je höher aber die mit der Beschneidung verbundene Gnade war, um so schwerer sündigte, wer für sich oder seine Kinder dieselbe von sich stieß. Der Unbeschnittene mußte sterben, mußte ausgerottet werden (1. Mos. 17, 14). Die Vollziehung der Beschneidung war die Bedingung, unter welcher ein männlicher Israel unter seinem Volk als dem Volke Gottes leben und lebend bleibend durfte. Sie war somit auch eine Pflicht, und ein thatsächliches Bekenntniß, daß einem an der Zugehörigkeit zum Bundesvolk etwas gelegen sei. Als ein Thatbekenntniß ging aber die Beschneidung nicht aus von dem Individuum selbst, sondern von dessen Aeltern, und als ein Sinnbild bezog sie sich nicht auf die Reinheit des Individuums, sonder auf die seiner Kinder. Für das Individuum selbst war die bleibende Spur der Beschneidung ein bleibendes Wahrzeichen und Siegel der Zugehörigkeit zum Bunde der Verheißung.

## §. 527.

### Die Taufe Johannis.

Johannes der Täufer erklärte als der Prophet, welcher

Digitized by Google

von dem alten Bund in den neuen hinüberleiten sollte, die Beschneidung für ungenügend, um an dem „Reiche Gottes," d. h. an dem Bunde der Erfüllung, Theil zu haben. Die Beschneidung war ein Zustand der Verheißung, nicht der Erfüllung. Der Täufer forderte mehr; nicht bloß sinnbildliche Reinigung der Zeugungsthätigkeit im Hinblick auf die Nachkommen, sondern daß der Mensch als Einzelner für sich selbst Buße thue, ja daß er sterbe und begraben werde in den Tod, und als ein neuer Mensch aus dem Tode hervorgehe. Er sprach diese Forderung nicht in Worten aus, sondern in einer sinnbildlichen Handlung, indem er die Juden aufforderte, sich taufen, d. h. unter's Wasser tauchen zu lassen. (Ueber die sinnbildliche Bedeutung des Untertauchens vgl. oben §. 462). Aber eben nur die Forderung, nur das Postulat: „du bist werth, in den Tod zu gehen; du solltest „als ein neuer Mensch aus der Fluth wieder auftauchen," liegt in der Johannistaufe, und als bloßes Sinnbild eines bloßen Postulates ist sie deshalb wesentlich verschieden von der christlichen Taufe, und wird denn auch in der h. Schrift als eine Taufe mit Wasser von der Taufe Christi als einer Taufe mit Geist und Feuer klar genug unterschieden (Matth. 3, 11), daher denn auch jene Johannisjünger (Act. 19, 3—5), welche zuvor von Johannes zur Buße waren getauft worden, nachher noch einmal, nämlich auf den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes getauft worden sind. Die Johannistaufe stand als bloße sinnbildliche Aufforderung zur subjektiven Bekehrung ohne alle beigegebene Verheißung einer Gnadenwirkung sogar unter der Beschneidung, welche ja ein reales Pfand und Siegel des Bundes der Verheißung war. In anderer Hinsicht stand sie aber freilich über der Beschneidung, indem sie nämlich zum neuen Bunde, dem Bunde der Erfüllung, gehörte, wenn auch als bloßer Wegweiser und noch nicht als Sacrament.

Anm. Seltsamer Weise erklären v. Til p. 205 f.; Pikt. 14, 4, 23; Musc. p. 304; Pol. S. 896; Wolleb 1, 22, 21; Wend. 1, 22, 8, expl. 1 f.; Cocc. foed. 13, 462; Burm. 7, 6, 9; Buk. 47, 9; Turr. 17, 34, contr. 1 und die meisten reformirten Theologen im Gegensatze zu den Papisten

Digitized by Google

und Socinianern (die Lutheraner laſſen die Frage unentſchieden) die Johannistaufe für weſentlich identiſch mit der chriſtlichen Taufe. Bukan: Non differunt autore, substantia, doctrina, signo aut ceremonia, non etiam effectu aut significatione; tantum discrimen est quoad ipsam circumstantiam et modum patefactionis Christi). Damit ließe ſich Matth. 3, 11 allenfalls noch vereinbaren, falls man nämlich unter der Geiſtestaufe nicht das von Chriſto eingeſetzte Sacrament der Taufe, ſondern die unſichtbare vocatio interna verſtehen wollte, was gezwungen genug iſt. Es werden dort einfach die beiden Taufen als Charakteriſtika der beiden Männer einander entgegengeſtellt, und auch Apſche 2, 38; 19, 5 f. wird das ſichtbare Sacrament der chriſtlichen Taufe deutlich als Geiſtestaufe charakteriſirt. Ueber allen Zweifel entſcheidet aber die Apſche 19, 3 und 5 erzählte Thatſache. — Die alten Dogmatiker ſcheinen irregeführt worden zu ſein durch ihre bekannte Verwechslung der μετάνοια mit der ἀναγέννησις. Da die Johannistaufe eine Taufe zur (ſubjektiven) Bekehrung war, ſo meinten ſie, es ſei eine Taufe zur Wiedergeburt geweſen. Sie ſtellten alſo nicht etwa die chriſtliche Taufe zu tief, ſondern die Johannistaufe zu hoch. Turret. l. c. nimmt in der letzteren, wie in der erſteren eine testificatio promissionis per aquam und eine promissionis ipsius cum elemento hoc ejusque ritu copulatio an. Matth. 3, 11 (ſagt er) non distinguuntur baptismi, sed baptizantes. Dagegen Piktet 14, 4, 8: Distinguit scriptura baptismum externum et internum; externus est, qui fit ab homine, internus est baptismus invisibilis Spiritus sancti: utrumque designat Joannes Baptista Matth. 3, 11. (Nach Piktet hätte alſo der Täufer bloß äußerlich getauft). — Apſche 19, 3 ff. half man ſich mit der halsbrechenden Annahme, V. 5 ſeien nicht Worte der Erzählung im Munde des Lukas, ſondern Worte der Belehrung im Munde des Paulus, welcher den Johannisjüngern hier eröffne, daß, wer von Johannes getauft ſei, auch ſchon auf Jeſu Namen getauft ſei!! Dies müßte wenigſtens οἱ δὲ ἀκούσαντες heißen. — Der einzige Witsius (4, 16, 9—11) erklärt die Johannistaufe für verſchieden von der chriſtlichen. (Baptism. Joannis) necdum sacramentum testamenti novi (erat.) Nam uti totum Joannis ministerium inter utrumque testamentum quasi intermedium erat, et pertinebat ad praeparandam viam Domino, ita et baptismus illius initiabat poenitentes ac fideles regno coelorum, quod prope quidem necdum tamen reipsa praesens erat. — A Deo erat baptismus Joannis, non a Christo.

Digitized by Google

## §. 528.

### Die christliche Taufe.

Wenn sich Christus bei der Einsetzung des Sacramentes, welches im neuen Bunde der Sache nach an die Stelle der Beschneidung trat, der Form nach an die Johannistaufe angeschlossen hat, so dürfen wir, um diesen Anschluß ganz zu verstehen, nicht vergessen, daß zwischen der Taufe Johannis (Matth. 3, 6 u. par.) und der Einsetzung der christl. Taufe zwei Glieder in der Mitte liegen, das Getauftwerden Jesu durch Johannes (Mtth. 3, 13) und die Bluttaufe Jesu am Kreuze (Mtth. 20, 22 f.). Um uns von der sinnbildlichen Wassertaufe Johannis zur realen christlichen Wassertaufe hinüberführen zu können, mußte erst Er selbst, der treue Hoheprieſter, vor uns und für uns den Weg von der sinnbildlichen Johannistaufe durch die reale Bluttaufe hindurch zurücklegen. Wie der sündige Israelit in der Johannistaufe durch symbolischen Akt erklärte: „Ich bin „werth, so wie ich bin, unterzugehen und ersäuft zu werden; „ich habe es nöthig, als ein ganz neugeborener aus der Fluth „aufzutauchen“: so erklärte der sündlose Israel Gottes, als er sich von Johannes taufen ließ, in ebenfalls symbolischem Akte: „Ich, der ich des Todes nicht werth bin, will „mich in den Tod begraben lassen, um dann in verklärtem „Leibe aufzuerstehen,“ und darum steht diese erste Erklärung der Todeswilligkeit parallel mit der zweiten (Matth. 16, 21 ff.) und dritten (Joh. 12, 23—28) und zu allen dreien Erklärungen spricht der Vater das gleiche Amen seines Wohlgefallens. Sowie nun aber Christus von der Erklärung und dem Versprechen zur Sache selbst, zur Erfüllung fortschritt, indem er (im Gegensatz zum Täufer) „mit Wasser und Blut“ kam (1. Joh. 5, 6), d. h. indem er wirklich begraben ward in den Tod, der Unschuldige für die Sünder, und dadurch der Sünde ihren Sold abzahlte und sich und uns das neue Leben der Todeslosigkeit und Verklärung erwarb, und aus dem Grabe hervorging als Erstling unter vielen Brüdern und als der zweite Adam, der Stammvater der deuteroadamitischen Menschheit: so ist nun die darnach von ihm eingesetzte Taufe auch nicht mehr bloß ein

Digitized by Google

sinnbildlicher oder declarativer, sondern ein realer und folglich regenerativer Akt; nicht ein bloßes Sinnbild eines Postulates, sondern daneben zugleich auch ein Pfand und Siegel eines himmlischen Aktes. Es heißt jetzt nicht mehr bloß wie bei der Johannistaufe: „So wie du in's Wasser gesenkt wirst, so soll dein alter Mensch sterben; so wie du gereinigt wieder hervorgehst, so sollst du als ein neuer Mensch aus dieser Taufe hervorgehen." Sondern es heißt jetzt: Sowahr als du jetzt untergetaucht wirst, bist du jetzt in den stellvertretenden Tod Christi mit hineinbegraben und seiner expiatio theilhaftig; sowahr als du jetzt wieder auftauchst aus dem Wasser, ist jetzt ein neuer Mensch in dir geschaffen, Christus in dich hineingeboren. (Vgl. Woll. 1, 23, 8 und 12 unten in §. 529.) Und so steht die Taufe vermöge dieser Vereinigung des Pfandes und Siegels mit dem Sinnbilde der Beschneidung parallel, steht aber als Pfand und Siegel der Erfüllung im neuen Bunde hoch über dem Pfand und Siegel des alten Bundes der Vorbilder. — All dies ergiebt sich zwar klar genug schon aus jener Stellung, welche die Einsetzung der christlichen Taufe in der n. t. Heilsöconomie einnimmt, wird aber bestätigt durch eine Reihe von ausdrücklichen Stellen. Gehört es zur wesentlichen Dignität Christi, daß er nicht bloß mit Wasser, sondern mit dem h. Geiste „tauft" (Matth. 3, 11), so wäre es von vorneherein auffallend, wenn er nicht auch in der Stiftung seiner Taufe (welche er doch als Taufe in den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes so klar von der Taufe der μετάνοια unterscheidet) diese seine höhere Potenz kund gegeben hätte. Er hat sie aber wirklich kund gegeben; denn erst (Matth. 28, 16 ff. in Galiläa) befahl er ihnen, die Völker zu taufen, dann (Apsche 1, 5 in Jerusalem) hat er den Jüngern verheißen, daß sie nun vor allem bald selber „mit Geist" getauft werden würden (in ausgesprochener Rückbeziehung auf Matth. 3, 11), dann (Apsche 2) geschah die Geistesausgießung, die Taufe „mit Feuer und Geist," und nun viertens erst (Apsche 2, 41) begannen die Apostel jenen Befehl Matth. 28 an anderen auszuführen. So enge sind das Getauftwerden der Jünger mit

Digitized by Google

Feuer und Geist am Pfingstfeste und das Taufen der Jünger mit Wasser und Geist verwachsen. Und so wird Apsche 8, 14; 10, 47; 19, 6 die Geistestaufe (sogar mit Inbegriff der außerordentlichen Charismen der apostolischen Zeit) als etwas von rechtswegen zur Taufe hinzugehöriges betrachtet. — Auch Apsche 2, 38 wird den Getauften die (nicht ohne Aneignung der expiatio, also nicht ohne substantielle regeneratio denkbare) ἄφεσις ἁμαρτιῶν, sammt der δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος verheißen. Nirgends wird die (subjektive) μετάνοια als die res der christlichen Taufe genannt (wie Matth. 3, 11 als die res der johanneischen), sondern die μετάνοια soll der christlichen Taufe vorausgegangen sein als bloße subjektive Vorbedingung (Apsche 2, 38 und 41, ebenso Apsche 8, 37 nach der, jedoch sehr zweifelhaften Recepta). — Noch klarer ist Eph. 5, 26—27; Christus hat für sich seine Gemeinde in den Tod gegeben, in der Absicht sie zu heiligen (aus einer profanen in eine makellose zu verwandeln), indem er sie durch das λοῦτρον ἐν ῥήματι reinigte (καθαρίζειν im levitischen Sinn; rein ist, was dem heiligen Gotte nahen darf, ohne verzehrt zu werden). Am klarsten aber Röm. 6, 3 ff. Durch die christliche Taufe werden wir in Christi sühnenden Tod hineinbegraben, um mit ihm dem Auferstandenen zu neuem Leben aufzuerstehen. Weitentfernt, daß wir uns also bloß in sinnbildlichem Akte (in einem βάπτισμος μετανοίας) des Todes schuldig erklärten, wird von Seiten des dreieinigen Gottes ein realer unsichtbarer Akt mit uns vorgenommen, dessen Pfand, Wahrzeichen und Siegel der sichtbare Akt ist. Wir, die Schuldbeladenen, die wir jeder für sich in den Tod der Strafe sollten versenkt werden, werden statt dessen begraben in den Tod, den Christus für uns gestorben ist, und sind „mit ihm gekreuziget" (V. 6), hiemit aber auch Theilnehmer seiner Auferstehung nicht minder als seines Todes (V. 5); wir leben nun Gotte in Christo (V. 11). Es ist dies „die Beschneidung ohne Hände, die Beschneidung Christi" (Col. 2, 11—12), mit welchem wir begraben sind durch die Taufe, und in welchem wir auferstanden sind durch den Glauben. Und so sind wir (1. Petr. 3, 21) selig durch die

Digitized by Google

Taufe, deren Vorbild — nicht der Untergang der vornoachitischen Welt in der Sündfluth, sondern die Rettung Noahs durch die Sündfluth hindurch, war; also das Hervorgehen einer vorbildlich-neuen Menschheit aus dem Fluthengrabe der alten. Durch die Taufe, deren Vorbild das Hervorgehen Israels aus dem rothen Meere war (1. Cor. 10, 2), in welchem Aegypten unterging. Ein Akt, der faktische Begebenheiten und zwar Erlösungsfakta zu Vorbildern hat, muß selber ein Erlösungsfaktum, und kann nicht ein bloßes Sinnbild sein. Nur dann kann Tit. 3, 5 die christliche Taufe ein Bad der *παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις* genannt werden, wenn in ihr der alte Mensch mit seiner Schuld wirklich in Christi Tod begraben, und ein neuer Mensch im Menschen zum Leben geboren, also Christus selbst in den Menschen hineingeboren wird. Vgl. Gal. 3, 27: *Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Die christliche Taufe (in ihrer apostolischen Gestalt) ist also ein sichtbarer Akt, an welchen der Herr als an ein Pfand und Siegel für diejenigen, welchen Christus gepredigt worden, und welche zur subjektiven *μετάνοια* gekommen waren (vgl. Akt. 14, 21 mit Matth. 28, 19, und Akt. 8, 35—36, besonders aber Col. 2, 12) den unsichtbaren, mystischen Akt der realen substantiellen Wiedergeburt und somit a) der einfür-allemaligen justificatio und b) des beginnenden neuen Lebens, der beginnenden sanctificatio, geknüpft hat.

Anm. Auf die Kindertaufe kann hier vor der Hand noch keine Rücksicht genommen werden, wo es gilt, die Schriftlehre von der h. Taufe entwickeln.

## §. 529.

### Kirchenlehre von der h. Taufe.

Die h. Taufe ist eine Handlung, worin, auf Grund der Bluttaufe Christi, mit dem sichtbaren Akte des Untertauchens in das Wasser der unsichtbare Akt der von Christo durch den h. Geist unter Bedingung der vorhandenen Bekehrung geschehenden

Digitized by Google

ſubſtantiellen Wiedergeburt verbunden iſt. Conf. Gall. art. 35: (in baptismo) inserimur Christi corpori, ut ejus sanguine abluti simul etiam ipsius Spiritu ad vitae sanctimoniam renovemur. Cat. Pal. 70 ff. „Wie wirſt du in der h. Taufe erinnert und verſichert, daß das einige Opfer Chriſti am Kreuz dir zu gut komme? Alſo, daß Chriſtus dieß äußerliche Waſſerbad eingeſetzt und dabei verheißen hat, daß ich ſo gewiß mit ſeinem Blut und Geiſt von der Unreinigkeit meiner Seelen, d. i. allen meinen Sünden, gewaſchen ſei, ſo gewiß ich äußerlich mit dem Waſſer, welches die Unſauberkeit des Leibes pflegt hinwegzunehmen, gewaſchen bin.“ (Das Sinnbildliche liegt aber nicht ſo ſehr im Waſchen als im Verſenken und Wiederauferſtehen.) „Was heißt, mit dem Blut und Geiſt Chriſti gewaſchen ſein? Es heißt: Vergebung der Sünde von Gott aus Gnaden haben um des Bluts Chriſti willen .... darnach auch durch den heil. Geiſt erneuert und zu einem Glied Chriſti geheiliget ſein“ u. ſ. w. Conf. Helv. post. 20. Baptisari in nomine Christi est inscribi initiari et recipi in foedus atque familiam adeoque in haereditatem filiorum Dei, imo jam nunc nuncupari nomine Dei, i. e. appellari filium Dei, purgari item a sordibus peccatorum et donari varia Dei gratia ad vitam novam et innocentem. —— Nam intus regeneramur purificamur et renovamur a Deo per Spiritum sanctum, foris autem accipimus obsignationem in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda proponuntur (Siegel und Sinnbild). Belg. 34: Mandavit, ut omnes baptisentur, ut eo significet quod, sicuti aqua in nos effusa, et super corpus baptizati conspicua, ... sic et sanguis Christi per Spir. sct. idem praestat interne in anima, adspergens eam et a peccatis suis mundans, nosque ex filiis irae in filios Dei regenerans... Ac proinde ministri quidem praebent nobis sacramentum et rem visibilem, Dominus vero noster donat id, quod sacramento significatur, abluens purificans et mundans animas nostras

Digitized by Google

a cunctis sordibus et iniquitatibus, renovans et replens corda nostra omni consolatione, . . . . novo homine nos induens vetere autem exuens. Conf. Helv. prior 20: Im Tauf ist das Wasser ein Zeichen, das wesentlich aber und geistlich ist die Wiedergeburt und Aufnehmung in das Volk Gottes. — Die Kirchenlehre läßt sich also in folgende Sätze zusammenfassen: A. Das Wasser in der h. Taufe ist ein Sinnbild, nämlich des Blutes Christi, in das wir begraben werden. Der Akt des Untertauchens ist erstlich ein sinnbildlicher Akt, bedeutend und abbildend jenes Begrabenwerden, zweitens aber ein Pfand und Siegel des nach Christi Einsetzung mit ihm verbundenen unsichtbaren Aktes der Wiedergeburt und Aneignung der Gerechtigkeit Christi. Die h. Taufe als Ganzes ist nicht ein Sinnbild, auch nicht ein Pfand und Siegel, sondern eine Doppelhandlung, in welcher zum Sinnbild und Pfand und Siegel die Sache — zum sichtbaren äußerlichen Akte der unsichtbare himmlische innerliche Akt hinzukömmt. — B. Das operans in der h. Taufe ist nicht das Wasser (Belg. l. c. non quod aqua materialis id efficiat. Cat. Pal. 72 u. a. Luther: Wasser thut's freilich nicht) auch nicht der administrirende Diener der Kirche (Belg. ministri praebent rem visibilem etc.) auch nicht der sichtbare Akt, sondern Christus durch seinen h. Geist. Der sichtbare Akt ist für Christum nur Mittel (instrumentum), dessen Er nicht bedarf (so, daß er etwa nicht im Stande wäre, den Mangel der sichtbaren Taufe zu ersetzen, vgl. Apsche 2 u. 10, wo er ohne Wassertaufe und vor ihr die anagennetischen und charismatischen Geistesgaben verleiht), und durch welches Mittel er sich auch nicht die Hände gebunden hat (so, daß er etwa die wiedergebärende Gnade auch dem zu verleihen gezwungen wäre, welcher sich nicht hat wollen bekehren lassen, vgl. Apsche 8, 13 und 21—23). Nicht um seinet-, sondern um unsertwillen hat er den unsichtbaren Akt (non sine conditione) an den sichtbaren geknüpft, damit a) unsre subjektive conversio sich concentrire bis zum Verlangen nach der Taufe (Apsche 8, 36) und dem hierin liegenden Bekenntniß der Buße und des Glaubens, und damit alsdann b) die

Digitized by Google

objektive substantielle Wiedergeburt dem Bekehrten besiegelt werde durch ein, mit ihrem mystischen Geschehen gleichzeitiges Pfand. — C. Ebendeshalb ist durch die Verknüpfung des unsichtbaren Aktes mit dem sichtbaren, oder der res mit dem signum, das allgemeine Gesetz (§. 444) nicht aufgehoben, daß die Wiedergeburt nur da stattfinden kann, wo die subjektive Bekehrung vorhanden ist. Die h. Taufe als solche ist eben für Bekehrte, für Bußfertige und Glaubende, eingesetzt, und ist ein Akt des μαθητεύειν (Matth. 28, 19), und nie ist den Aposteln eingefallen, an unbekehrten Heiden oder Juden die Taufe zu vollziehen. Wir sind (Col. 2, 12) durch die Taufe mit Christo begraben, und durch den Glauben in ihm auferstanden. Taufe und Glauben gehören zusammen (Mark. 16, 16). Eine Untertauchung im Namen des Dreieinigen, welche an Unbekehrten vollzogen würde, wäre ebensowenig eine Taufe, als eine solche, welche von Nichtchristen vollzogen würde. Die beiden Bedingungen, ohne welche keine Taufe stattfinden kann, sind a) daß das vollziehende Subjekt die christliche Kirche sei, durch ihre Organe (daher eine etwa von Christenkindern an einem Judenkinde zwar mit Wasser und der biblischen Formel, aber im Spiel vorgenommene Taufe keine ist; und ebensowenig eine von widerchristlichen, den Sohn Gottes leugnenden Sekten vorgenommene) und b) daß das Objekt ein Bekenntniß der μετάνοια abgelegt habe (wobei wir auf die Kindertaufe für jetzt noch immer keine Rücksicht nehmen dürfen, da das Wesen der Taufe nicht aus der Sitte der Kindertaufe abgeleitet werden kann, sondern diese nach jenem beurtheilt werden muß).

Anm. 1. Matth. 28, 19 werden folgende zwei Momente des μαθητεύειν angegeben: α) βαπτίζοντες αὐτούς, β) διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν κλ. — Μαθητεύειν heißt „Schüler sein" (Matth. 27, 57) dann „jemanden zum Schüler gewinnen, zum Jünger oder Christen machen" (Apsche 14, 21; Matth. 13, 52). So hier. Es bezeichnet den letzten Erfolg. Aus den ἔθνη sollen Jünger Christi werden. Dies geschieht dadurch, daß die ἔθνη getauft und daß sie gelehrt werden, Jesu Gebote zu halten. Daß damit nicht ausgeschlossen ist, daß der Taufe eine διδασκαλία anderer Art, nämlich die Predigt des Evangeliums, vorangehe, zeigt die Praxis der apostolischen Zeit.

Digitized by Google

Anm. 2. Die christliche Kirche vollzieht die h. Taufe durch ihre ordnungsmäßig eingesetzten Diener (vgl. §. 488 ff.), womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß nicht in wirklichen Nothfällen jedes christliche Gemeindeglied stellvertretend eintreten könne. (Ein nichtordinirter Christ in einer Missionsstation darf in Abwesenheit des ordinirten Missionars einen im Sterben liegenden bekehrten Heiden taufen. Anders Calvin Inst. 4, 15, 20). Wenn die reformirte Kirche (Conf. Helv. post. 20; Scot. 22) sich gegen die Hebammentaufe erklärt, so macht sie hiermit keineswegs „die Kirchenordnung auf Kosten der göttlichen Heilsordnung geltend" (Höfling. das Sacr. der Taufe I, §. 9 Anm.), sondern sie hält vielmehr nur darum hier die (von Gott eingesetzte) Kirchenordnung fest, weil ein Nothfall, um von ihr abzuweichen, hier nicht gegeben ist, indem sie (wie wir sehen werden: mit vollem Rechte) zwar eine Erlaubtheit, aber keine Nothwendigkeit der Kindertaufe kennt, und der Kindertaufe zwar eine Bedeutung für die weitere Heilsentwicklung des lebendbleibenden Kindes auf Erden beimessen kann, dagegen die Lehre von einer absoluten Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Seligkeit als eine superstitiöse verwerfen muß. Vgl. unten §. 538, Anm. 3 u. Mares. foed. 34, 6—8. Burm. 7, 7, 4 und 7, 9, 1 ff. Turr. 17, 32, contr. 2—3. Wyttenb. loc. 10, §. 1249 und 1266 u. a.

Anm. 3. Daß eine Taufe ohne Wasser oder mit einer anderen als der Einsetzungsformel keine Taufe ist, versteht sich von selbst. Ebenso aber, daß es nicht auf den subjektiven Glaubensgrad des vollziehenden Dieners der Kirche ankömmt. Denn nicht er, sondern die Kirche durch ihn, vollzieht den sichtbaren Akt, und nicht er, noch die Kirche, sondern Christus den unsichtbaren. Conf. Helv. post. 19. Fideles . . . agnoscunt, operari Deum in sua institutione, ideoque sacramenta perinde ac ex ipsius Dei manu (se) percipere, et ipsis ministri vitium, si quod insigne ipsi insit, non obesse, quando agnoscant, sacramentorum integritatem dependere ab institutione Domini. Discriminant aperte in administratione sacramentorum inter Dominum ipsum, et Domini ministrum, confitentes, sacramentorum res dari ab ipso Domino, symbola autem a Domini ministris.

## §. 530.

Lehre der Dogmatiker. Materia, forma, finis baptismi.

Die Taufe wird von den alten Dogmatikern folgender-

Digitized by Google

maſſen definirt. Wendelin 1, 22, 4: Baptismus est prius novi testamenti sacramentum, quo, qui in foedere Dei sunt, a ministro ecclesiae secundum institutionem Christi in nomine Dei P. F. et Sp. s. aqua conspergunturtur (et abluuntur) ad internam animae a peccatis ablutionem, quae Spiritus sancti operatione propter solum Christi sanguinem contingit, nec non (ad) cum Christo communionem et in ecclesiam Christi receptionem significandam, obsignandam et conferendam. Wolleb I, 23: Baptismus est primum novi foederis sacramentum, in quo electis, in Dei familiam receptis, externa aquae aspersione peccatorum remissio et regeneratio per sanguinem Christi et Spiritum sanctum obsignatur. Bullinger 8, 5: Baptizari autem in nomen Domini est: inscribi et in foedus Dei recipi, ac, quoniam gratia et adoptione filii Dei sumus, in baptismo hoc nomine donari, ut in posterum simus ac nominemur filii Dei. Bukan 47, 2: Bapt. est primum seu initiale novi testamenti sacramentum, seu actio sacra, constans lavacro aquae et Verbo, qua ex mandato et institutione Christi homo christianus, sive adultus Christum profitens, seu fidelis infans, a ministro ecclesiae invocato nomine P. F. et Sp. s. in aqua simplici et munda mergitur vel eadem illa tingitur vel adspergitur, ad vere atque efficaciter per totum vitam confirmandum foedus gratiae jam prius initum, et ad exhibendum obsignandumque illi credenti justitiam seu ablutionem peccatorum sanguine illo partam, testandum adoptionem in foedus gratiae, insitionem in Christum, regenerationem, renovationem naturae .... communionem seu societatem cum Christo in omnibus ejus bonis et coelesti haereditate, et cooptationem inter ecclesiae visibilis et regni coelestis cives. Burm. 43, 6, 7: Per baptismum Deo liberi nascuntur. Aehnlich van Til 14; Mareſ. art. 34, 12 ff.; Turr. 17, 25 u. a. Beſonders treffend aber Muſculus de bapt. p. 303: Baptismus sacra-



Digitized by Google

mentum est regenerationis, purgationis, vel si mavis ablutionis, initiationis, sanctificationis et incorporationis, quo resipiscentes fidemque ac religionem Christi profitentes, ut a peccatis abluti in novitate vitae ambulemus, Christo et ecclesiae ejus incorporamur et obsignamur. Polan. 6, 55: Bapt. est primum sacramentum novi testamenti, in quo illi, ad quos foedus gratiae pertinet, juxta mandatum Christi aqua profunduntur seu abluuntur in nomen P. F. et Sp. s., i. e. ut illis, qui baptizantur, significetur et obsignetur, eos in communionem foederis gratiae susceptos, Christo et corpori ejus mystico, ecclesiae, insertos, justificari a Deo propter effusum pro nobis sanguinem Christi et regenerari per Spiritum Christi, et vicissim obligentur ad colendum fide et bona conscientia et invocandum religiose solum hunc Deum, Patrem, Filium et Spir. sctum. — Das Wesen der h. Taufe wird bestimmt in den Lehrsätzen de materia, forma et fine baptismi. A. Die materia (ex qua) ist eine duplex, eine externa et interna (Buk. 47, 18; Turr. 17, 30; Wyttenb. 10, 1251 und 1264 u. v. a.). Erstere oder das „signum" (Polan., Piktet u. a.) ist die aqua (Woll. 1, 23, 5; Wend. 1, 22, 9 f. u. alle andern) und zwar aqua pura, ohne Salz, Speichel, Milch, Honig, Oel u. dgl. (Buk. 47, 19; Musc. pag. 311; Turr. 17, 37. Die materia interna (oder „res" Piktet 14, 4, 12) ist im allgemeinen „Christus" Christi Person (Woll. th. 6), welche ebenso auch die materia coenae im allgemeinen ist (in beiden Sacramenten empfangen wir zuerst und vor allem Christum selber, dann die und die Gaben von ihm), oder (Wend.) Pikt. u. a. sanguis Christi. Die materia interna specialis bei der Taufe im Gegensatze zum heil. Abendmahl ist die regeneratio (Wend. th. 10; Burm. 7, 8; Witsi. 4, 16, 32) durch unio cum Christo, zur mundatio a peccatis propter Christi sanguinem. Oder (Buk. 47, 22) „tum sanguis et spiritus Christi, qui aquae respondent, tum insitio in Christum et hanc consequens remissio peccatorum." B. Die forma ist ebenfalls eine

Digitized by Google

duplex. Die forma externa (Wolleb th. 7—11; Bukan. qu. 23; Turr. 17, 35 ff. u. ſ. w.) beſteht in der actio immersionis vel adspersionis (vel simplicis vel triplicis) und den verbis institutionis (beide ſind weſentlich; dagegen ob immersio oder aspersio, wird als unweſentlich betrachtet, mit Berufung auf Mark. 7, 3, wo βαπτίζειν auch für „waſchen" gebraucht werde). Die forma interna (Woll. th. 12; Wend. th. 12; Buk. qu. 24 f.; Turr. 17, 30; Burm. 7, 8; Witſ. 4, 16 24 ff. u. ſ. w.) beſteht aus zwei Stücken: a) der significatio oder ſinnbildlichen Analogie zwiſchen signum und res (Pikt. 14, 4, 13), indem nämlich (Woll. 8) immersio et emersio illustre symbolum fuit sepultarae et resurrectionis Christi und ſomit (Woll. 12) regenerationis, qua peccato mortui vivimus justitiae; daneben aber hat allerdings die Taufe auch die Qualität eines Sinnbildes der Reinigung oder Waſchung, und namentlich iſt die aspersio (Woll. ibid.) ein Sinnbild der ablutio peccatorum als des Erfolges der regeneratio. Das andre Stück iſt: b) die obsignatio, indem durch die forma sive actio externa die actio interna nicht bloß ihrer Qualität nach bildlich dargeſtellt, ſondern auch ihrer Wirklichkeit nach beſiegelt und ihr realer Eintritt dargeboten wird. (Wend. th. 12: Forma interna consistit in significatione, obsignatione et praebitione rei signatae per signa.) Einige, wie v. Til (ähnlich auch Burm. u. Polan.) faſſen die res und forma externa zuſammen in den Begriff der „administratio externa," und die res und forma interna in den der „operatio interna." Einige wiederum, wie Bukan l. c. unterſcheiden logiſch genauer:

A. Materia externa = signum = aqua
   Materia interna = res = sanguis Christi.
B. Forma externa = (pignus) = immersio vel aspersio
   Forma interna = (res) = actio Christi, regeneratio.
C. Conjunctio signi et rei: a) analogia inter materiam externam et internam, ac formam exter-



Digitized by Google

nam et internam (= signum et rem), b) copulatio formae internae (rei) cum forma externa (pignore). C. Daraus ergiebt sich nun, welches die in der h. Taufe stattfindende spezifische Gnadenwirkung („efficacia" Piktet 14, 4, 24), oder der finis baptismi sei (Woll. th. 13, Wend. th. 14 u. s. w.), nämlich der finis principalis ist die „insitio in familiam Dei et obsignatio regenerationis," oder wie Wendelin und Polan genauer sagen:

| | |
|---|---|
| significat | regenerationem |
| obsignat | (a) remissionem peccatorum |
| praebat | (b) unionem mysticam. |

Hiezu kommen noch fines minus principales (Conf. Helv. 20; Wend. th. 15; Turr. 17, 30; Wyttenb. 10, 1256; Pol. 6, 55; Witf. 4, 16, 33 u. a.) nämlich ecclesiae discretio, obligatio ad sanctificationem, testificatio fidei. — Aus diesem Wesen der Taufe, als des Aktes der Einpflanzung Christi in uns und unser in Christum, oder der Begründung des neuen, deuteroadamitischen Lebens (im Gegensatze zum h. Abendmahl als der Speisung desselben — nascimur, pascimur —) ergiebt sich ihre Einmaligkeit oder Unwiederholbarkeit (Bull. 8, fol. 117; Musc. 303; Woll. th. 19; Wend. th. 11, expl. 4; v. Til pag. 205; Buk. qu. 43; Wyttenb. 10, 1254; Maref. art. 34, 16; Burm. 7, 9, 9 u. s. w.).

Anm. 1. Weitere Folgerungen aus dem Wesen der heil. Taufe sind a) die unbedingte Verwerflichkeit jedweder Anwendung oder Nachäffung des Taufritus (oder Uebertragung auch des bloßen Namens „Taufe") bei der Einweihung lebloser Gegenstände, z. B. Glocken, Schiffe u. dgl. (Woll. th. 17 u. a.), b) die Ueberflüssigkeit, Unnöthigkeit und darum Verwerflichkeit des Exorcismus (Wend. th. 16, expl. 4; Burm. 7, 7, 14). Der tiefere Grund dieser Verwerflichkeit liegt darin, daß die Zustände α) des natürlichen Menschen, aus welchem kein Teufel ausgetrieben zu werden braucht, sondern welcher eben durch die Bekehrung und Wiedergeburt selber aus der Knechtschaft des Bösen befreit wird; β) des unter der Knechtschaft Satans stehenden Verstockten (Joh. 13, 2), aus welchem der Satan durch keinen Exorcismus ausgetrieben werden kann, und γ)

Digitized by Google

des psychisch-dämonischen, bei welchem allein ein Exorcismus anwendbar ist, in bunter Art confundirt werden.

Anm. 2. Da in der h. Taufe mittels der Wiedergeburt die ablutio peccatorum conferirt, d. h. die ganze von Christo geleistete satisfactio vic. act, et pass. angeeignet wird, so werden durch die Taufe nicht bloß die vor derselben begangenen Sünden vergeben, sondern es wird der Besitz der ganzen einheitlichen justitia Christi, woraus fort und fort die Vergebung aller und jeder Sünde — ja die Pflicht, jede Sünde sich wieder um des Einen Opfers willen vergeben zu lassen (siehe §. 510) — folgt, dem Täufling ein für allemal geschenkt. Turr. 17, 40, contr. 2: An baptismus tollat peccata praeterita et praesentia tantum, et futura poenitentiae relinquat? An vero se extendat ad peccata non solum quae ante, sed etiam quae post baptismum committuntur? Prius neg. post. aff. contra Pontificios. Argum: talis debet esse baptismus, quale est foedus gratuitum, per cujus gratiam baptismus est efficax. Baptismus enim et foedus ad se mutuo referuntur, ut signum et res signata. Non minor est virtus baptismi quam circumcisionis; at circumcisionem valuisse etiam in futurum, patet ex Gen. 17, 11—13, ubi dicitur signum foederis perpetui. — Die römische Kirche faßt die Taufe als ein sühnendes Einzelwerk, die evangelische als ein Zeichen und Pfand der ein für allemal geschehenen ewigen Sühne. Vgl. Wyttenb. loc. 10, §. 1237; Witf. 4, 16, 18 Andererseits geht die römische Kirche wieder zu weit, wenn sie (Burm. 7, 8, 10) non solum peccatorum remissionem et prisci reatus extinctionem, sed et labis originalis ac concupiscentiae ablationem et reliquae maculae abstersionem der Taufe zuschreiben. Die römische Kirche faßt die Taufe als einen magisch in die subjektive Lebensentwicklung hineingreifenden — die vergangenen Sünden sühnenden, die Lust zu künftigen Sünden tilgenden Einzelakt; die evangelische Kirche faßt die Taufe als Zeichen und Pfand der Geburt eines neuen Menschen, mit welcher ein für allemal die Vergebung aller Sünden, nicht aber das Aufhören der bösen Lust oder des alten Adam gegeben ist.

## §. 531.

### Fortsetzung. Causa necessitas impedimenta baptismi.

Daß weder der sichtbare Taufakt (die Untertauchung oder Besprengung) noch das sichtbare Taufelement (das Wasser)

Digitized by Google

das operans et efficiens ſei, welches den innern Akt (Wiedergeburt und Aneignung der Sündenvergebung) bewirke, drücken die Dogmatiker aus in dem Satze: Causa efficiens est Christus (per Spiritum sanctum), causa instrumentalis est minister legitime vocatus (Cat. Pal. 72; Woll. 1, 23, 3; Wend. 1, 22, 7—8; Buk. 47, 5; Pol. p. 894; Pikt. 14, 4, 22; Mareſ. art. 34, 8 u. 14; Burm. 7, 8, 9 f. u. a.). Burmann: In alteram partem eunt Pontificii, qui aqua illas nimia vi impraegnant, nec pro signo solum aut sigillo, sed pro causa gratiae continente eas habent, et regenerationis ac justificationis instrumentum certissimum per modum operis operati appellant. Quibus ex parte accedunt Lutherani, qui hic etiam crassius loquuntur, et baptismum causam regenerationis inchoantem esse statuunt. Bukan: Causa primaria vereque efficiens est Christus ipse, is enim vere est, qui proprie nos in ipsum, in mortem suam et resurrectionem, baptizat. Eph. 5, 26. Causa secundaria et instrumentalis ministri sunt, Matth. 3, 11; 28, 19. Num ministri dici possunt vere baptizare, i. e. abluere a peccatis et regenerare? Omnino; non enim restrinxit Christus mandatum ad lavacrum aquae, sed in genere dixit: baptizate eos. Et Joh. 20, 23 dicuntur remittere peccata, item regenerare. 1. Cor. 4, 15; 2. Cor. 3, 6. — Polanus: Minister igitur baptismi est praeco evangelii; minister inquam est, non autem proprie autor et dominus baptismi; unde, qui baptizatur, non a ministro proprie baptizatur, sed a Deo seu Christo, qui baptismum instituit. — Aus dieſem Satze ergeben ſich vier wichtige Folgerungen. Daraus, daß Gott ſelbſt in der h. Taufe die causa operans et efficiens iſt, folgt, 1) daß Gott durch das von ihm eingeſetzte Sacrament ſich nicht ſelber in dem Sinne die Hände kann gebunden haben, daß er nun Sklave der, das Sacrament vollziehenden Menſchen geworden wäre, alſo daß er einen (bekehrten) Menſchen, an welchem, ſei es durch menſchliche Schuld oder durch unglückliche Umſtände die Taufe nicht iſt vollzogen worden, nun nicht wiedergebären noch

Digitized by Google

selig machen könnte. Dies sprechen die evangelischen Dogmatiker (im Gegensatze zu den römischen) aus in dem Satze: necessitas baptismi non est absoluta (v. Til p. 204; Pikt. 14, 4, 16; Maref. 34, 7; Turr. 17, 32, contr. 2; Burm. 7, 9, 4 f.; Musc. pag. 308; Wolleb 1, 23, 20; Wend. 1, 22, 16 u. a.). Maresius: Non mera privatio sacramenti damnat, sed contemtus (nach Bernh. v. Clairv.) Turretin: Sequeretur, certitudinem salutis a voluntate obstetricis aut Judaei aut pagani aut sacerdotis (mit einem Worte: hominum) suspendi. (Berufung auf Mark. 16, 16.) Wie wichtig vollends die Anwendung dieses Satzes bei der Kindertaufe werde, soll später gezeigt werden). 2) Gott kann sich auch nicht in dem Sinne durch das von ihm eingesetzte Sacrament die Hände binden, und nicht in der Art ein Sklave der dasselbe vollziehenden Menschen werden, daß er unbedingt jeden, der getauft wird, wiedergebären und selig machen müßte. Der ordo salutis, wonach die wiedergebärende und sündenvergebende Gnade an die Bedingung der subjektiven Bekehrung, des Glaubens, geknüpft ist, ist ebensosehr von Gott, als die Einsetzung des Sacramentes, und kann durch verkehrte Verwaltung des letzteren von Seiten der Menschen nicht aufgehoben werden. Die h. Taufe ist eingesetzt und bestimmt für Bekehrte, nicht für Unbekehrte (von der Sitte der Kindertaufe haben wir noch immer abzusehen) und sonach tritt beim Unbekehrten, wenn der äußere Taufakt an ihm vollzogen wird, aus dem gleichen Grunde die Wiedergeburt nicht ein, aus welchem sie z. B. bei einem Thier oder leblosen Gegenstande nicht eintreten würde, falls gotteslästerlicher Weise an solchen der äußere Taufakt vollzogen würde. (Wend. 1, 22, 14, 2: Non omnes adulti in ipso externo baptismi actu regenerantur. In Betreff der adulti geben dies auch die Lutheraner zu nach act. 8, und dies allein kömmt ja für uns jetzt in Frage). Die Dogmatiker drücken diese Wahrheit theils durch die schon erwähnte Unterscheidung des bapt. externus et internus, theils durch die Lehre von den impedimentis baptismi aus (z. B. Musc. pag. 308 f.) Es giebt aber ein impedimentum in-

Digitized by Google

ternum oder occultum, nämlich, da die Menſchen einander nicht in's Herz ſehen können, einen vor Menſchen verborgenen Unglauben, wo dann die äußere Vollziehung der Taufe nicht vermieden werden kann, aber die res zum signum nicht hinzukömmt (wenn z. B. ein Jude ſich rein um irdiſcher Vortheile willen taufen läßt, und dabei im Herzen Chriſti ſpottet, äußerlich aber ſich fromm und gläubig ſtellt, ſo wird wohl niemand, der bei Sinnen iſt, behaupten wollen, ein ſolcher empfange in der Taufe die Wiedergeburt und Sündenvergebung!) Es giebt aber auch ein impedimentum manifestum, nämlich manifesta recusatio ac reprobatio gratiae; und wo dies ſtattfindet, da darf auch der äußer Taufakt ohne Blasphemie nicht vollzogen werden. — Daraus, daß der minister ecclesiae nur das instrumentum und nicht der autor actus interni iſt, folgt 3) daß die Realität der Taufe nicht abhängt von ſeinem ſubjektiven Glauben, ſondern allein von der administratio legitima und dem Glauben des Täuflings. Dies ſpricht ſich denn ſogleich in der weiteren Folgerung aus, daß (ſchon nach uralt-katholiſchem Urtheil) ſelbſt die von häretiſchen Abtheilungen der chriſtlichen Kirche vollzogene Taufe, die ſogenannte Ketzertaufe, eine wirkliche gültige Taufe iſt, wenn ſie nur nach Chriſti Einſetzung mit Waſſer auf den Namen des Dreieinigen vollzogen wurde (Turr. 17, 33; Buk. 47, 15; Pikt. 14, 4, 23, 2; Woll. 1, 23, 19 u. a,), wobei jedoch die Dogmatiker bemerken, daß man Unrecht thue, ohne dringendſte Noth die Taufe bei Häretikern (z. B. pontificiis) nachzuſuchen (Turr. 17, 34 und 40; Buk. 47, 16 u. ſ. w.). — Daraus, daß nur der minister ecclesiae das instrumentum iſt, folgt 4) vor allem dies, daß ſolche Sekten, welche nicht mehr Abtheilungen der chriſtlichen Kirche ſind, ſondern von dem Glauben, daß Jeſus der Chriſt ſei in's Fleiſch gekommen, ſich losgeſagt haben (man denke an die Rongeaner!) oder ſogenannte „haeretici primi ordinis, qui fundamenta christianismi et baptismi convellunt“ (Turr. 17, 34) überhaupt keine Taufe vollziehen können (Turr. nullus baptismus verus inter eos esse potest), geſetzt auch, daß ſie Waſſer und die richtige Formel gebrauchten; geradeſowenig, als Juden, Heiden

Digitized by Google

und Türken den Taufakt vollziehen können (Pikt. 14, 4, 22 im Gegensatze zur Entscheidung des römischen Bisch. Nicolaus I). Ein Jude in Polen, der sich ernstlich und herzlich bekehrt und dann in Ermanglung eines evangelischen Predigers sich selbst getauft hatte, ist, mit vollstem Rechte, späterhin von einem evangelischen Missionar noch einmal — nun das erste mal wirklich — getauft werden. — Es folgt weiter, daß eine von Kindern im Spiel und Scherz vollzogene Taufe keine ist (Buk. 47, 17; Pikt. 14, 4, 22 u. a. im Gegensatze zu Bisch. Alex. v. Alexandria). Viele reformirte Dogmatiker verwerfen auch (mit Calvin 4, 15, 20) jegliche von einem Laien vollzogene Taufe (z. B. Pikt. l. c.) wohl mit Unrecht (siehe oben §. 529, Anm. 2).

Anm. Im Gegensatze zu diesem schneidenden Rigorismus wird in der deutschen Schweiz die Taufe (die dort stets mitten im Gemeindegottesdienst, unmittelbar nach der Predigt vollzogen wird) auch von nicht-ordinirten Candidaten vollzogen; wann nämlich ein solcher den Pfarrer in der Predigt vertritt, vertritt er ihn auch im Taufakte (tritt in Bezug auf beides vicario modo ein).

## §. 532.

### Subjectum baptismi. Die Kindertaufe.

Materia circa quam oder subjectum der Taufe ist nicht, wie bei der Beschneidung, ein einziges Volk und ein einziger Sexus, sondern nach Matth. 28, Mark. 16 alle Menschen, welche dem Bunde Gottes angehören (Pikt. 14, 4, 4. Subjectum baptismi sunt omnes, qui sunt in foedere), folglich, da der neutest. Bund sich auf die ganze Menschheit bezieht, alle Völker. Doch tritt hier sogleich die natürliche Restriction ein, daß nicht alle Völker und Individuen als solche getauft werden sollen und dürfen, sondern nur diejenigen, bei welchen die Vorbedingung zur Wiedergeburt, d. h. zur Aufnahme in den mystischen Bund mit Christo, in die deuteroadamitische Menschheit, erfüllt ist. (Buk. 47, 29: Quinam sunt baptizandi? Absque gentis et sexus discrimine omnes vivi, qui probabiliter a Deo

Digitized by Google

in foedus recepti sunt vel recepti esse perhibentur.) Da man nun in die deuteroadamitische Menschheit nicht eintritt durch leibliche Geburt, sondern durch jene persönliche bewußte That der Bekehrung zum Glauben an das gepredigte und verstandene Wort von Christo, auf welche That dann Gott die Antwort giebt in der That der Wiedergeburt in der Taufe — da also die bewußte Bekehrung die Vorbedingung ist für den Eintritt der res interna baptismi — so würde daraus consequenter Weise folgen: Materia circa quam baptismi sunt omnes vivi, qui, evangelio audito et percepto, sese ad resipiscentiam et fidem converterunt. Allein bekanntlich hat die christliche Kirche seit uralten Zeiten eine andere Praxis eingeschlagen, und die Reformatoren haben derselben sich angeschlossen, und demgemäß lehren nun die reformirten Dogmatiker, daß zu jenem foedus Dei (welches nun freilich mehr als ein juridisches, denn als ein mystisches gefaßt werden muß) gehören a) adulti, qui ad ecclesiam accedentes, doctrinae evangelii assensum praebent, fidem in Christum profitentur, peccatorum confessionem seu poenitentiam edunt, b) infantes ex fidelibus et baptizatis parentibus prognati, non autem infidelium, qui non sunt in ecclesia, et non baptizatorum liberi. (Buk. 47, 29). Ebenso Pikt. 14, 4, 14: Subjectum baptismi sunt omnes, qui sunt in foedere, sive vere sint tales, sive tales probabiliter censeantur, aut ob externam professionem et cum fidelibus communionem, aut ob nativitatem ex parentibus Christianis, absque ullo discrimine sexus, aetatis, gentis. Turr. 17, 41: Baptizari debent adulti ex gentilibus, cum Christo nomen dant, et infantes Christianorum. Ebenso v. Til pg. 201; Bull. pag. 117, b; Musc. p. 309; Woll. 1, 23, 14; Wend. 1, 22, 11; Polan. pg. 895; Burm. 7, 7, 16 ff.; Witsi. 4, 16, 40. — Dieselbe Lehre ist weitläufig von den Reformatoren entwickelt im Gegensatze zu den Anabaptisten (Zwingli „Vom Touf, vom widertouf und vom kindertouf" Opp. II, p. 230 ff.; „über Dr. Balthazars toufbüchlin wahrhafte gründte antwurt" ibid. p. 337 ff. Res-

Digitized by Google

ponsio ad quaestiones de sacramento baptismi, Opp. III, p. 563 ff.; Calvin Inst. IV, 16), niedergelegt in den Bekenntnißschriften (Cat. Pal. qu. 74; Conf. Gall. 35; Scot. 23; Belg. 34, Helv. post. 20) und von den evangelischen Kirchen festgehalten im Unterschiede von den Taufgesinnten (den Mennoniten, welche die Taufe durch Besprengung und zwar in einem bestimmten Lebensalter, wie wir die Confirmation, vollziehen; den Baptisten, welche jeden alsdann durch Untertauchung taufen, wenn er ein Bekenntniß und Beweise seiner Bekehrung giebt; und den schwärmerischen sogenannten neutäuferischen Sekten, welche nicht in der Lehre von der Taufe allein von der evangelischen Kirche abweichen). Mit der Kindertaufe verbreitete sich im Abendlande (im Gegensatze zur orientalischen Kirche) die aspersio als Surrogat der immersio.

Anm. Ueber das Alter der Kindertaufe vgl. Höfling, das Sacrament der Taufe, I, S. 104 ff. Tertullian (de bapt. c. 18) kennt die Sitte, parvulos zu taufen mit Anwendung von sponsoribus (Pathen) und bestreitet sie nicht als eine neue Sitte, sondern weil er aus dogmatischen und pastoralen Gründen es überhaupt für rathsam hält, mit dem Sacramente nicht so sehr zu eilen. (Itaque pro cujusque personae conditione dispositione etiam aetate cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. . . . Veniant dum adolescunt, veniant, dum discunt, dum, quo veniant, docentur; fiant christiani, quum Christum nosse potuerint.) Die Kinder (christlicher Aeltern) sollen seiner Meinung nach warten, bis sie Gottes Wort verstehen; Erwachsene (nämlich bekehrte Heiden) die noch unverehelicht sind, sollen warten bis nach geschlossener Ehe. — Origenes beweist (hom. 8 in Lev.) aus der Kindertaufe das Vorhandensein der Erbsünde. Cyprian (ep. 59 ad Fidum) sagt in Uebereinstimmung mit einem carthag. Concil, daß die Taufe nicht nothwendig gleich der Beschneidung bis zum achten Tage verschoben werden müsse, sondern schon am zweiten oder dritten Tage nach der Geburt vollzogen werden dürfe. Ob Kinder überhaupt zu taufen seien, darüber war kein Zweifel. Am Ende des zweiten Jahrhunderts stand also die Kindertaufe schon als völlig befestigte allgemeine Tradition fest, und dies läßt — bei der Zähigkeit, womit die Kirche im zweiten Jahrhundert an den alten Einrichtungen festhielt und sich gegen jede Neuerung sträubte — allerdings darauf schließen, daß schon bald nach

Digitized by Google

dem Tode der Apostel, ja vielleicht zur Zeit der Apostel hin und wieder Kinder (wenn auch vielleicht keine unmündigen, keine infantes, sondern nur parvuli) getauft worden seien, sodaß man dann ohne Scheu solche Beispiele nachzuahmen und am Ende auch auf infantes ausdehnen zu dürfen glaubte. (Im neuen Testamente selbst spricht bekanntlich keine ausdrückliche Stelle für das Vorkommen der Kindertaufe). In solchem Zusammenhange bekommen dann allerdings auch jene Worte des Irenäus eine hohe Bedeutung, wo er sagt, Christus habe jede Altersstufe geheiligt; omnes enim venit per semetipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores — was um so mehr darauf zu deuten scheint, daß das Sacrament der Wiedergeburt schon an infantibus et parvulis vollzogen wurde, als auf eine andere Weise eine Wiedergeburt selbst doch wohl nicht an kleinen Kindern beobachtet werden konnte. Jedenfalls galt also die Kindertaufe seit den ältesten Zeiten der christlichen Kirche für erlaubt. Allgemeine Sitte scheint sie erst in der nachconstantinischen Zeit geworden zu sein, als es an Proselyten, die man hätte taufen können, fehlte, weil die Kirche zur Volks- und Massen-Kirche wurde. — Die Reformatoren hatten von dem Alter der Kindertaufe eine hohe (vielleicht zu hohe) Meinung. Z. B. Zwingli vom Touf und Widertouf (Opp. II, ff. p. 282:) „Aber daß wir auf den Ursprung des Kindertoufs kom„men, so ist bei mir kein Zweifel (als auch Augustinus redt, wie „bald hernach kommen wird), der Kindertouf habe angehept zu der „Zeit Christi und der Aposteln, ob er gleich mit hellen Wor„ten nit bestimmt ist."

## §. 533.

### Kritik der trabit. Gründe für die Kindertaufe.

Wir haben absichtlich mit einer, vielleicht an's Pedantische grenzenden, aber gewiß berechtigten Sorgfalt bei der Bestimmung des Dogma's von der Taufe als solcher jeden Seitenblick auf die Kindertaufe vermieden, da solche Seitenblicke nur verwirren können, und bereits Verwirrung genug in die Behandlung dieses Lehrstückes gebracht haben. Nicht aus der Sitte der Kindertaufe ist abzuleiten, was die Taufe sei, sondern aus der h. Schrift ist abzuleiten, was die h. Taufe

Digitized by Google

sei, und hieraus ist dann abzuleiten die Beantwortung der drei Fragen: 1) Ist die Taufe von unmündigen Kindern christlicher Familien erlaubt? 2) Ist dieselbe nothwendig? 3) Inwiefern wird durch die Praxis der Kindertaufe das Wesen der h. Taufe modificirt? — Als Axiome stehen uns nun fest die Wahrheiten: a) Die h. Taufe ist eine Doppelhandlung, wo mit dem äußeren Akte Christus den innern Akt der mystischen Wiedergeburt verbinden will, b) dieser Akt der Wiedergeburt setzt bewußte subjektive Bekehrung zum Glauben an das gepredigte Wort von Christo voraus, und ist daher nicht denkbar als ein magischer Akt, welcher der bewußten Bekehrung vorangienge. (Der Leser wolle §. 444 nachlesen.) Eine magische Umwandlung der Naturseite des Menschen vor Bekehrung seiner noetischen Seite findet so wenig statt, als überhaupt eine dualistische Trennung von Geist und Natur. Das substantielle Centrum wird wiedergeboren, und von da wird beides, das leiblich-psychische, wie das noetische Leben geheiligt; aber eben jene Wiedergeburt ist eine Geburt aus Licht, aus dem Saamen des Wortes Gottes, eine Geburt, welcher die bewußte Hinwendung zu Christo vorangehen muß. — Steht dies fest, so erweisen sich die dogmatischen Argumentationen, welche von alten Zeiten her und auch von den evangelischen Theologen für die Kindertaufe angeführt zu werden pflegten, sammt und sonders als ungenügend, und zwar wesentlich darum, weil man die Erlaubtheit ja Nothwendigkeit der Kindertaufe beweisen wollte, ohne zuvor sich klar gemacht zu haben, ob und wiefern in der Kindertaufe die Taufe modificirt werde. Diese Argumentationen zerfallen in zwei Klassen. In die erste gehören diejenigen, bei welchen das erste unserer Axiome, in die zweite die, bei welchen das zweite alterirt wird. — Erste Klasse. A) Der sichtbare Taufakt sei ein bloßes Zeichen und Sinnbild einer unsichtbaren Sache, die geschehen solle, nicht aber ein Pfand und Siegel eines gleichzeitigen unsichtbaren Aktes. Das Zeichen könne also abgelöst von der Sache eintreten, folglich auch bei Individuen, bei denen die Sache selbst noch nicht möglich sei. (Aber für wen? Für die

Digitized by Google

Zuschauer?) — Dahin verirrte sich Zwingli im Kampfe gegen die Anabaptisten, indem er theils aus dem Wesen der Johannistaufe, theils aus der classischen Bedeutung des Wortes sacramentum, „Eidschwur," „Fahneneid," das Wesen der Taufe abzuleiten suchte (s. Anm. 1); ein Fehler, den er freilich an anderen Stellen gründlich verbessert hat (s. Anm. 2). Daß diese ganze Auffassung nicht mit der Schriftlehre stimmt, ergiebt sich aus §. 527. Merkwürdigerweise hat Menno Symons aus derselben Grundauffassung heraus das Gegentheil, die Verwerflichkeit der Kindertaufe, bewiesen (s. Anm. 3). — B) Der sichtbare Taufakt sei nicht blos Zeichen und Sinnbild, sondern auch Pfand und Siegel, nicht aber Pfand und Siegel eines gleichzeitigen, mit dem Pfande sacramentlich verbundenen Aktes, sondern einer allgemeinen Verheißung, daß zu irgend einer Zeit einmal der innere Akt der regeneratio eintreten werde. (Aehnlich Turretin 17, 41, contr. 1, ob. 6: „Sacr. sine fide utentis dicuntur inanes caerimoniae." Resp. Ratione adultorum, non ratione infantum, in quibus ad salutarem usum baptismi sufficit promissio et gratia foederis, quae obsignatur a parte Dei, licet nondum detur responsio et restipulatio a parte baptizati. Buk. 47, 35: Ad quos pertinet promissio communionis cum Christo et vitae aeternae, ad eosdem pertinet et signum). Aber damit stimmt eben wiederum die h. Schrift nicht überein (§. 527), auch würde die h. Taufe hiebei zu einer lediglich sinnbildlichen Darstellung der allgemeinen Wahrheit herabsinken, daß einer, wenn er etwa einmal sich bekehren sollte, von Gott die wiedergebärende und sündenvergebende Gnade erhalten würde; während doch vielmehr in der h. Taufe ein jeder, der sich bekehrt hat und nach Christo dürstet, diese Gnade selber empfangen und die Gewißheit, daß er nun wiedergeboren ist, sacramentlich besiegelt erhalten soll. (Vgl. oben §. 462, S. 380). — C) Der sichtbare Taufakt sei Pfand und Siegel einer gleichzeitig stattfindenden Gnade, aber nicht der regeneratio, sondern nur der justificatio, der Aneignung des Verdienstes des Todes Christi. Es werde nämlich dem kleinen Kinde schon

Digitized by Google

das Anrecht auf das Verdienst Christi zugesprochen, ohne daß es noch wiedergeboren werde. (Diese Anschauung findet sich mehr oder minder klar bei vielen jener alten Dogmatiker, welche die Lehre von der unio mystica in Hintergrund treten lassen gegen eine rein juridische Auffassung des Begriffes des foedus Dei, und welche ebendaher dann auch bei dem Worte „Wiedergebunt" bloß an die subjektive Bekehrung denken.) Juridisch werde das Kind in der h. Taufe in das foedus Christi aufgenommen, und gelange einstweilen in den rechtlichen Besitz aller Gnadengüter des neuen Bundes, vor allem der justitia Dei, ohne doch diesen Besitz noch ergreifen und Gebrauch davon machen zu können; gleichsam wie wenn ein Kind eine reiche Erbschaft macht, die einstweilen schon ihm gehört, ohne daß es dieselbe zu genießen vermag. — Allein was soll man unter jenem Anrecht auf die justitia Christi u. s. w. sich eigentlich denken? Entweder hat man sich darunter bloß jenes allgemeinen Anrecht an Christi Tod und Sühne und Gerechtigkeit zu denken, welches alle Sünder haben, da Christus objektiv für Alle genuggethan hat; entweder also wird dem Kinde in der h. Taufe bloß das Allgemeine zugesprochen: „Christus ist auch um deiner Sünden willen gestorben, hat auch deine Schuld getragen (expiavit)" — allein dann hört die Taufe gänzlich auf, ein Sacrament zu sein, und wird zu einer sinnbildlichen Declaration einer allgemeinen Wahrheit, welche jedem Heiden und Juden in nicht-sinnbildlicher, eigentlicher Sprache verkündigt werden darf und soll, und folgerichtig müßte man dann alle (unbekehrten) Heiden und Juden taufen. Oder man hat sich unter jenem Anrecht auf die justitia Christi und die Bundesgnade überhaupt die subjektive Aneignung und Application jener objektiv für Alle erworbenen Gerechtigkeit zu denken, also die reconciliatio und justificatio im eigentlichen Sinne (sodaß dem Kinde in der Taufe besiegelt würde: tu per illam Christi expiationem tibi applicitam justificaris; itaque non potes tantum justus fieri sacrificium ejus apprehendendo, sed jam nunc justus es), allein eben diese Aneignung ist ja nicht möglich durch einen bloß juridischen und vollends einseitigen

Digitized by Google

Pakt, ſondern nur durch die reale ſubſtantielle Wiedergeburt, welche ihrerſeits wieder die ſubjektive Bekehrung zu ihrer Vorausſetzung hat. — So ſehen wir alſo: will man die h. Taufe nicht, im Widerſpruch mit der h. Schrift, zu einer bloßen ſinnbildlichen Declaration einer allgemeinen Wahrheit entwerthen (wo ſie dann mit jedem beliebigen, von jedem Prediger oder Miſſionar willkührlich vorgenommenen ſinnbildlichen Akte völlig gleichſtünde), ſo muß man anerkennen, daß die actio interna in der Taufe nichts minderes als die reale Einpflanzung Chriſti in den Täufling ſelber iſt.

Anm. 1. Im comm. de vera et falsa relig. (cp. de bapt.) macht Zwingli einen guten Anſatz, die Johannistaufe von der chriſtlichen zu unterſcheiden. Opp. tom. 3, pag. 232: Joannes . . . propriis verbis aperuit, quid baptismus sit, nempe initiatio, qua se signabant, qui vitam erant emendaturi; loquimur autem nunc de elementali baptismo. — Pag. 233: Sed antequam ultra progrediamur, dicendum est de Spiritus sancti baptismo. . . . . Est ergo et spiritus sancti baptismus duplex. Alter, quo omnes irrigantur interne, qui Christo fidunt . . . alter exterior est aeque atque baptismus aquae; quo compluti aliquando pii linguis coeperunt protinus loqui peregrinis; quae res signum fuit aliis potius quam iis qui loquebantur: . . . Atque iste posterior spiritus scti baptismus non est necessarius, sed superior sic est necessarius, ut nisi detur, nemo salvus fiat; nemo enim nisi fide salvus redditur; at fides non nascitur, nisi spiritu sancto docente. Utrumque autem baptismum venturum esse dixit Joannes, quum ait: Ille baptizabit vos in spiritu sancto et igni. Praecessit ergo baptismus Joannis utrumque baptismum Spiritus sancti, quantum ad Christum adtinet. Wie nahe lag hier die Erkenntniß, daß die von Chriſto eingeſetzte Taufe mit Waſſer auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geiſtes, nach ihrer urſprünglichen Form eben dazu beſtimmt war, jenen baptismus spiritus necessarius zu involviren und zu beſiegeln! Aber alle Intenſität Zwingli's war auf Vertheidigung der Kindertaufe gerichtet, und daß die Taufe in dieſer abgeänderten Form nicht ſo ohne weiteres die Geiſtestaufe involvire, lehrte ihn die Erfahrung und ein ſchlichter wahrheitliebender ungekünſtelter Blick. So erſchien ihm nun die Kindertaufe — mit ihr aber eben dann die Taufe überhaupt — als bloße Waſſertaufe gleich der Taufe Johannis,

Digitized by Google

als bloßes Sinnbild der Geistestaufe, und letztere als in keiner Weise mit ersterer verbunden oder an sie gebunden. Pag. 234: Quid vero distent Joannis baptismus et Christi, multa tum olim tum nunc est quaestio, sed inutilis plane; nam discrimen omnino nullum est, quod ad causam ac finem adtinet, quamvis, quod ad usum sive formam adtinet, non nihil discriminis est... Nihil efficiebat Joannis tinctio; loquimur autem hic de aquae baptismo, non de irrigatione interna, quae per spiritum sanctum fit. (Bei der Johannistaufe lag allerdings beides ohne weiteres auseinander.) Nihil efficit Christi tinctio (das Wasser in der tinctio bewirkt freilich nichts! aber der gesammte Akt bewirkt — sub conditione conversionis — etwas, eben weil das Wasser ein Pfand und Siegel des wiedergebärenden Aktes Christi ist!) nam Christus baptismo Joannis contentus fuit tam in se quam in discipulis. (Hier hat eben Zwingli die Blut- und Auferstehungstaufe Christi ganz und gar außer Acht gelassen, und ebenso, daß die Jünger nach der Johannistaufe noch die Feuertaufe Apsche 2 empfingen, an welche sich dann die christliche Wassertaufe schloß.) So ward ihm die christliche Wassertaufe zu einem Analogon der Johannistaufe, einem puren Sinnbild. — In der Schrift vom Touf und Widertouf (Op. II, A, S. 238) sagt Zwingli gleich im Eingang: „Wir Deutschen wähnen, „so wir dies Wort Sacrament hören, es heiße ein Ding, das uns „die Sünde abnehme oder heilig mache, das aber ein großer Falsch „ist; denn uns Christen mag nichts die Sünde abnehmen oder heilig „machen, denn der einig Jesus Christus und kein äußerlich Ding." (Freilich, das äußerliche Ding, das elementum visibile als solches, losgetrennt von Christo, vermag nichts!) .... „Sacra„mentum, soviel hieher dient, heißt ein Pflichtzeichen. Als, so „einer ein weiß Kreuz auf sich nähet, sofern zeichnet er sich, daß er „ein Eidgenoß wolle sein, und wenn er an der Fahrt zu Nähfels „Gott auch Lob und Dank sagt um den Sieg, den er unsern Vor„deren verliehen hat, so thut er sich auf, daß er auch von Herzen „ein Eidgenoß sei. Welcher nun sich mit dem Tauf verzeichnet, der „will hören, was ihm Gott sage, seine Ordinanz lernen und nach ihr „leben. .... Sacramenta sind nichts andres weder Zeichen heiliger „Dinge. Also ist der Touf ein Zeichen, das in den Her„ren Jesum Christum verpflicht." — Man merke aber wohl, daß Zwingli hier und überall dem augustinischen Sprachgebrauch folgt, wonach nicht die Handlung „Sacrament" genannt wird, sondern das elementum visibile in der Handlung. Wenn er



Digitized by Google

sagt: „die Taufe ist ein Zeichen ꝛc.“ so heißt das: „das sichtbare irdische Wasser ist ein Zeichen ꝛc.“ Seine Intention ist allerdings nur darauf gerichtet, dem Aberglauben vorzubauen, als ob dies Wasser als solches oder der taufende Priester als solcher neben Christo uns von den Sünden reinige. Mit Christo ist ihm die Taufe sehr viel, nur daß er das Wasserbad (elem. visib.) mit Christo gewöhnlich nicht unter den Namen „Taufe“ zusammenfaßt. — Doch vgl. S. 241: „Als aber alle Sacramente im alten Test. mit Blut „geschahen, haben sie bedeutet auf den Herrn Jesum Christum, deß „Blut die Conscienzen reinigt, welches die Viehblüter nicht vermochten. „So aber nun das Blut kommen ist, das, einmal vergossen, unsere „Conscienzen gereinigt hat, so ist alles Blut gestellt worden. — So „aber das kostbarlich Blut Christi vergossen und die leiblichen Blüter „gestellt hat, so hat uns Christus dieselben Zeichen (Beschneidung und „Osterlamm) in andere freundliche Zeichen verkehrt, darin man kein „Blut vergießen, noch irgend etwas leiblich tödten muß. — Aber „der Touf wird in vier Weg in der Schrift genommen. Einmal für „das Tunken des Wassers, damit man allein verzeichnet in ein christ„liches Leben. Dann für das innere Erleuchten und Ziehen, da der „Mensch Gott erkennt und ihm anhangt, und das ist der Touf des „Geistes. Zum dritten für die äußerliche Lehr des Heils und für „das äußere Tunken des Wassers. Zum letzten (1. Petr. 3, 21) für „den äußerlichen Touf und innerlichen Glauben.“

Anm. 2. Ebendas. S. 253: „So nun Paulus spricht: Wir alle, die „in Christum Jesum getauft sind — so muß je sein, daß er sagen „will, daß wir, die außerhalb Christo Jesu waren, mit dem Touf in „ihn getreten seien. So muß je der Touf ein anheblich „Zeichen“ (ein Zeichen, mit dem die Sache anfängt, und ein Zeichen, daß die Sache anfängt) „sein. Wisset ihr nicht, daß wir alle, „die in Jesum getauft sind, in seinen Tod getauft sind? Das ist „nichts anders, als ob er spräche: Wisset ihr nicht, daß, welcher in „das Wasser, damit man ihn in Christum sichtbarlich führt und „pflichtet, getunkt wird, daß der in den Tod Christi getunkt „wird, das ist, in den Tod Christi hineingestoßen. — „Sehet ihr nicht, daß, so wir in das Wasser gestoßen, gleich als viel „als begraben werden in Christum, das ist in seinen Tod, „daß wir damit bedeuten, daß wir auch der Welt gestorben seien. „Und wie Christus auferstanden ist von den Todten und nimmer mehr „stirbt, also sollen auch wir, nachdem wir aus dem Touf wiederum „gezogen sind, in einem neuen Leben wandeln. Dann sind wir ihm

Digitized by Google

„vergleichet (gleichgemacht) worden nach dem Tod, da wir in den „Touf gestoßen wurden, so werden wir ihm auch vergleicht werden „nach der Urstände (Auferstehung.)“ — S. 275. „Der Touf ist ein „Bedeutniß des Todes Christi; denn wie wir vor gehört haben, so „werden wir im Touf in den Tod Christi gestoßen. Nun ist Christus „nur einmal gestorben und mag nit mehr sterben. Wie nun die „schwerlich (schwer) wider Gott sünden, die Christum sich täglich auf„opfern fürgeben, darum daß er einmal am Kreuz geopfert in die „Ewigkeit währet aller Welt Sünd' zu bezahlen: also sünden auch „schwerlich die, so ihn mit ihrem Wiedertaufen wiedrum „tödten. Sie schmähen auch seine Urstände. Er ist nur einmal „auferstanden; also sollen auch wir nur einmal aus dem „Touf gezogen werden und dannenhin all unser Leben lang nit „mehr sünden, gleichwie Christus nimmer stirbt. Das soll aber der „Glaub' verhüten, und wo ihm widergegangen wird, wiedrum bessern.“ (Wäre ihm die Taufe nichts als eine sinnbildliche Erinnerung an Christi Tod und an unsre Pflicht mit Christo zu leben und zu sterben, so müßte ja die Taufe wiederholt werden dürfen. So sieht man aber klar, daß Zwingli's Meinung allerdings die ist, daß mit der „Taufe“ (der actio externa) verbunden ist der innere Akt des Begrabenwerdens des alten Menschen und Auferstehens des neuen, welcher Akt ebenso wie Christi Tod und Auferstehung nur ein einmaliger sein kann. Nur unter dieser Voraussetzung kann folgen, daß auch die Taufe unwiederholbar sei). — Vergl. endlich das Gebet in Zwingli's Taufformular (Opp. II, A, S. 301:) „O allmächtiger „ewiger Gott, der du hast durch die Sündfluth nach deinem stren„gen Urtheil die ungläubige Welt verdammt und den gläubigen Noah „selbacht aus deiner großen Erbarmung erhalten, und den verstockten „Pharao mit allen Seinen im rothen Meer ertränkt, und dein „Volk Israel trocknen Fußes hindurchgeführt hast, in welchem dieses „Bad des Touss bezeichnet ist gewesen. Wir bitten dich durch deine „grundlose Barmherzigkeit, du wollest gnädiglich ansehen diesen.... „und ihm das Licht des Glaubens in das Herz geben, „damit er, deinem Sohn eingeleibt und mit ihm in den „Tod vergraben werde, in ihm auch auferstande zu ei„nem neuen Leben,“ u. s. w.

Anm. 3. Ueber Menno vergl. Göbel Gesch. des christl. Lebens in der rhein. westf. Kirche, Theil I, S. 199. Menno sagt: „Die Taufe „kann man kein Gnadenzeichen nennen. Die Gläubigen empfangen „Vergebung der Sünden nicht durch die Taufe, sondern in der „Taufe in folgender Weise: Sie empfangen die h. Taufe als ein



Digitized by Google

„Zeichen des Gehorsams, der aus dem Glauben kommt, zu „einem Beweise vor Gott und vor seiner Gemeinde, daß sie fe„stiglich Vergebung der Sünden durch Jesum Christum glauben.“ Menno sah in der Taufe ein Zeichen und einen Beweis des schon vorhandenen subjektiven Glaubens.

## §. 534.

(Fortsetzung.)

Zur zweiten Klasse der traditionellen Rechtfertigungsgründe der Kindertaufe gehören diejenigen, wobei das andere Axiom, daß Wiedergeburt nicht denkbar ist ohne Bekehrung, beeinträchtigt wird. 1) Der sichtbare Taufakt sei Pfand und Siegel des gleichzeitig stattfindenden inneren Aktes der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt bestehe aber nicht in einer solchen Umwandlung des Menschen, welche unter andern auch das bewußte noetische Denken mitumfassen müsse, sondern in einer Umwandlung der Natur des Menschen. — Zwar bei demjenigen, welcher als Erwachsener getauft werde, gehe die Umwandlung des Bewußtseins der der Natur voraus; aber an sich sei auch der umgekehrte Fall denkbar, da die Naturseite des Menschen zu dessen νόησις die Doppelstellung einnehme, sowohl letztes Resultat und gleichsam Sediment der νόησις, als auch die erste Entwicklungsbasis derselben zu sein. — Letzteres ist nun zwar vollkommen wahr, was formelle Geistesentwicklung aus den natürlich gegebenen individuellen Anlagen betrifft. Daß das persönliche Geistesleben sich aus einem mit der Geburt gegebenen Naturleben heraus entwickelt, ist nicht minder wahr, als daß das sittliche und geistige Leben der Persönlichkeit bestimmend und unstimmend auf die Natur zurückwirkt. Aber daß je bei einem Menschen sich ein deuteroadamitisches Leben des Glaubens und der Heiligung aus einer unmittelbaren unbewußten Basis geheiligten Naturlebens heraus ohne Predigt und ohne Bekehrung entwickeln sollte, dafür wird man in Schrift und Geschichte vergebens nach Belegen suchen. Zwar sind heiligende Einflüsse auf das noch unbewußte Naturleben allerdings mög-

Digitized by Google

lich; das Kind empfängt unendlich viele unwillkührliche Eindrücke, welche auf sein Seyn bestimmend oder unstimmend einwirken, z. B. durch den psychischen Einfluß seiner Mutter, durch ihren Blick, durch den Eindruck des (von ihm noch unverstandenen) Hausgottesdienstes und Familiengebetes, durch das Hören christlicher Gesänge u. s. w., warum sollte also ein analoger heiligender Einfluß des h. Geistes auf das noch schlummernde Naturleben unmöglich sein? Aber zwischen heiligenden Einflüssen und der Wiedergeburt im Sinne der h. Schrift ist noch ein himmelweiter Unterschied. Jene sind höchstens einem Damme vergleichbar, welcher dem wilden Ueberfluthen der angeborenen Sünde Schranken setzt, auch wohl einem Frühregen, der das sündliche Herz weich erhält und bewahrt, daß es nicht ein steinernes Herz werde; die Wiedergeburt dagegen schafft einen neuen Menschen im Menschen, unterbindet der Sünde die Pulsadern, schneidet ihr die Wurzel ab, daß ihre Zweige nach und nach hindorren müssen, zertritt der Schlange den Kopf. Jene segnenden Einflüsse unterscheiden sich von der Wiedergeburt nicht minder, als sich die gratia praeveniens von der gratia operans unterscheidet. Wiedergeburt auf bewußtlosem Wege ist nicht möglich; Christus hält nicht anders seinen Einzug in unser Seyn, als auf dem Wege des Lichtes, und die Erfahrung bezeugt, daß trotz all jenen heiligenden Einflüssen das getaufte Kind genau ebenso wie das ungetaufte die Sünde sowohl im allgemeinen als die speziellen Temperaments- und Naturellfehler seiner Aeltern oder Großältern erbt, vor allem aber den allgemeinen Trieb der Selbsucht, Selbstentschuldigung und Selbstgerechtigkeit, und daß es von der Knechtschaft dieser, dem deuteroadamischen Leben schnurstracks zuwiderlaufenden Grundtriebe, genau ebenso wie jedes Heidenkind, nur auf dem Wege der bewußten Buße und Bekehrung frei zu werden vermag. Der ganze Unterschied zwischen dem Christenkinde und Heidenkinde liegt darin, daß das erstere durch jene heiligenden Einflüsse der Gefahr einer die Bekehrung unmöglich machenden oder erschwerenden Verstockung und Versunkenheit ferner gerückt ist. —

Digitized by Google

Während die lutheriſchen Theologen mehr den eben widerlegten Grund für die Kindertaufe anzuführen pflegen, berufen ſich die reformirten Theologen 2) mehr auf die Möglichkeit einer fides infantum, durch welche dann auch eine regeneratio infantum möglich werde. (Wend. 1, 22, 11, expl. 3. Anabaptistae opponunt: Infantes non possunt regenerari, quamdiu sunt infantes. Ergo baptismus, qui est lavacrum regenerationis, non est conferendus infantibus. — Antecedens nego. Etiamsi enim ea ratione ilsque mediis non regenerantur infantes, quibus adulti regenerantur, tamen regeneratio ipsorum Spiritui sancto impossibilis non est, etsi modus fortean a nobis investigari non potest. Vergl. überhaupt oben §. 455). Dieſe Anſicht in ihrer kraſſeren Form iſt bereits (§. 456 f.) widerlegt. Sie kehrt aber in verfeinerter Form wieder. Die μετάνοια (ſo kann man ſagen, und ſo hat man geſagt) ſei nur in dem Maaße etwas beſonderes, aus dem übrigen Denken und Verhalten des Menſchen hervortretendes, als das ſündliche Individuum ſich zur ſündlichen Perſönlichkeit entwickelt habe. In dieſem Maaße bedürfe es der entwickelten Sündenerkenntniß, des entwickelten Gewiſſens. Das Gewiſſen müſſe in dem Maaß als es poſitiv verfinſtert geweſen ſei, zum bewußten Schuldgefühl entwickelt werden. (Der Durchgang von der conscientia primitiva zur conscientia explicita werde nöthig erſt durch das Eingetretenſein einer conscientia errans, erſt dadurch alſo, daß einer mit der Sünde im Buſen heranwachſe.) Im Neugeborenen ſei das Gewiſſen zwar noch unentwickelt aber auch noch unverfinſtert. Hier ſei der Nullpunkt auf dem Thermometer der Buße (oder die bloße Abſenz bewußter Unbußfertigkeit, bewußten Widerwillens gegen die Gnade) genügend, damit das ſubſtantielle Centrum wiedergeboren werden könne. (Muso. de bapt. pag. 309: Licet fidem nondum habeant infantes, haud tamen illis imputari potest incredulitas, nedum manifesta reluctatio, quae ex incredulitate proveniat. Nec dari illis impoenitentia, quae impedit in adultis, nec poenitentia ab illis requiri potest.) — So geiſtreich dieſe

Digitized by Google

Ansicht aber lautet, so liegt ihr doch eine höchst gefährliche Verwechslung des Gewissens mit der Buße und Bekehrung zu Grunde. Das bloße (noch ungestörte) angeborene Gewissen ist von dem, was die h. Schrift μετάνοια nennt, noch himmelweit verschieden. (Vgl. oben S. 370.) Ersteres ist ein Zustand, ein unwillkührlich gegebenes Bewußtsein (daher der Wille sich negativ dagegen zu verhalten und es zurückzudrängen vermag); letzteres ist eine positive That, eine fundamentale Erkenntniß des Sündenelends und des Evangeliums vom Erlöser. Durch ersteres kömmt der Mensch zum Gesetz und keinen Schritt weiter; denn es wird nun erst recht der Widerwille gegen die beschämende Gnade und der Selbsterlösungstrieb geweckt (Röm. 7); nur durch die bewußte Bekehrung kömmt er zur Gnade. Das Kind, wie es geboren ist vom Fleische, ist trotz seinem noch nicht positiv verfinsterten Gewissen unfähig, in das Reich Gottes einzugehen (Joh. 3, 5—6), und nimmermehr darf das Noch-nichtverfinstertsein des Gewissens für eine Species unentwickelten Glaubens angesehen werden, wenn man nicht in den gröbsten Pelagianismus zurücksinken will. Auch hier wieder lehrt die Erfahrung, daß das getaufte Kind nicht ein in Christo lebendes, umgewandeltes Ich darstellt, welches sofort gegen den alten Adam kämpfte, sondern daß bei ihm genau so wie bei dem ungetauften die angeborene Sünde sich entwickelt, und eine Entwicklung des Gewissens und der Selbsterkenntniß erst nöthig wird. Das müßte aber ganz anders sein, wenn unmittelbar an jenen Nullpunkt die regeneratio sich angeschlossen hätte.

Anm. Der armseligste Grund, der wohl je (aber wohl nie auf reformirtem Gebiete) für die Kindertaufe ist angeführt worden, ist der, daß die Berufung auf sie oft noch das einzige Mittel sei, angefochtene Seelen zu trösten, die an ihrem eigenen Glauben zweifeln. Soll man diese auf ein opus operatum verweisen? Wirkt aber die Taufe nicht ex opere operato, macht sie nur den selig, bei dem der Glaube hinzukömmt, wie soll sie denn den trösten, der eben an seinem Glauben zweifelt? — Solche angefochtene Seelen sind vielmehr auf Christi Barmherzigkeit und auf Stellen wie Röm. 5, 6—10 zu verweisen.

Digitized by Google

## §. 535.

(Fortsetzung.)

Außer diesen beiden Klassen von dogmatischen Beweisen stellte man den Gegnern der Kindertaufe auch eine Reihe von Schriftbeweisen entgegen, welche so wenig stringent waren als die ersteren, solange man nicht zuvor auf die Frage einging, ob die Kindertaufe denn nicht eine sehr wesentliche Modification der von Christo eingesetzten Taufe sei, und dann erst nach der Berechtigung dieser Modification fragte; solange man vielmehr die Taufe taliter qualiter als eine für die unmündigen Kinder bestimmte darzulegen suchte. — 1) Die Analogie der Beschneidung wird von Zwingli (Touf und Widertouf Opp. II, A, pag. 279 ff.), Calvin (Inst. 4, 16, 3 ff.) in den Bekenntnißschriften und von allen Dogmatikern angeführt, und die Hauptkraft des Argumentes in der Regel so gestellt: „Die Kinder können im neuen Bunde „nicht schlimmer daran sein, als im alten; haben nun schon im „alten Bunde die Kinder mit Antheil gehabt an der Bundes„gnade, wievielmehr im neuen.“ Dabei ist aber eben vergessen, daß der alte Bund von ganz anderer Art war, wie der neue. Freilich war der alte Bund auch schon ein Bund mit Gott, ein Gnadenbund, ein Bund, der auf dem (damals noch künftigen) Einen Opfer Christi ruhte. Freilich trat zu der natürlichen leiblichen Israelskindschaft, die der Israelit durch seine Geburt besaß, in der Beschneidung noch eine Bundeskindschaft, noch eine Gliedschaft des Volkes Gottes hinzu, die er nicht durch die leibliche Geburt besaß. Aber das evangelische Gnaden- und Kindschafts-Verhältniß war in jenem alten Bunde, in welchen man durch die Beschneidung eintrat, noch kein vollzogenes, sondern nur ein vorgebildetes; der Beschnittene war nicht Deuteroadamit (vgl. Matth. 11, 11), sondern war und blieb ein vom Weibe geborener, dem Scheol verfallener, trotz allem Hoffnungsglauben, den er etwa haben konnte, und hatte alle Ursache sich auf den Tag Christi zu freuen (Joh. 8, 56, was mehr als bloße Redensart ist). Er wurde auch zum Gliede des vorbildlichen Gottesvolkes nicht

Digitized by Google

etwa durch seinen Herzensglauben, sondern durch Geburt und Beschneidung, auf gesetzlichem Wege. Ganz anders steht es im neuen Bunde der Erfüllung! Dort war der Gottesbund in der vorbildlichen Form der Abrahams- und Israelskindschaft, also der nationalen Schranke nnd der gesetzlichen Nothwendigkeit; das Israel dem Fleische nach war das vorbildliche Gottesvolk und sollte es sein, und jeder Israelit dem Fleische nach, mochte sein Herz sein wie es wollte, gehörte zum altteſt. Gottesvolk, weil jeder ein integrirender Theil jenes Vorbildes war — hier existirt der Gottesbund in der realen Form der deuteroadamischen Menschheit, d. h. der Zahl derer, die aus Christo geboren sind, also nicht in der unadäquaten Form nationaler Schranke, physischer Fortpflanzung und gesetzlich-gebotener Bundschließung, sondern in der adäquaten Form universeller Erweiterung, geistlicher Geburt von oben und evangelischer Freiheit. Ein Glied des altteſt. Bundesvolks ward man durch die physische Geburt, und die Beschneidung trat nur hinzu als vorbildliche Heiligung derselben; ein Glied des neuteſt. Bundesvolks wird man durch die Wiedergeburt in der h. Taufe, und die persönliche Bekehrung muß derselben vorangehen. — Calvin, in seinem Kampfe gegen die „furiosae belluae“ des Anabaptismus, hat dies wohl selber gefühlt (Inst. 4, 16, 10). Et res signari varias, et foedus omnino diversum et appellationem puerorum non eandem esse, dicunt. . . . Circumcisionem obtendunt mortificationis, non baptismi fuisse figuram, quod profecto libentissime illis damus. Simul . . . circumcisionem literale signum, promissiones ejus carnales fuisse respondent. Er hilft sich nun heraus durch einen offenbaren Trugschluß (s. 11). Der Apostel sage im Colosserbrief „wir seien beschnitten durch eine Beschneidung nicht mit Händen, durch die Beschneidung Christi.“ Derselbe Apostel sage: „Durch die Taufe seien wir in Christi Tod begraben.“ Statt nun hieraus das einzig vernünftige zu folgern, daß Taufe und Wiedergeburt etwas höheres, besseres seien, als die gesetzliche Beschneidung mit Händen, macht er den Trugschluß: Quid sibi vult, nisi baptismi comple-

Digitized by Google

mentum et veritatem esse veritatem simul et complementum circumcisionis, quoniam rem unam figurant. Ja wohl: figurant! Aber die Beschneidung so, daß sie bloßes Sinnbild war und blieb, eine Beschneidung mit Händen; die Taufe dagegen so, daß der Apostel sagen konnte: in der Taufe sind wir begraben in Christi Tod; soviel euer getauft sind, die haben Christum angezogen, und sind mit einer bessern Beschneidung als jener fleischlichen beschnitten! Daher ist bei der Taufe auch gar nicht, wie bei der Beschneidung, auf eine Vollziehung in der Kindheit gerechnet; denn die Beschneidung gewährt dem Menschen ein bleibendes Zeichen an seinem Leibe, sodaß der Erwachsene noch seine Beschneidung mit Augen sieht; die Taufe hinterläßt eine solche bleibende Marke nicht, sodaß der Erwachsene nur etwa aus seinem Taufschein ersieht, daß das Sacrament an ihm vollzogen worden sei. — 2) Christus wolle Matth. 19, 14, daß man die Kinder zu ihm kommen lasse. Und wirklich nicht bloß, daß man sie durch Unterricht zu ihm führe in bildlichem Sinn, sondern daß er sie segne durch Handauflegung ohne weiteren Unterricht. Daraus folgt in der That (was sich uns auch schon §. 534 ergeben hat), daß segnende Einflüsse auf das Kind in zartestem Alter möglich seien, ohne durch noetische Geistesarbeit vorbereitet zu sein. Daß aber jene Kinder Matth. 19 von dem Augenblick an wiedergeboren gewesen seien, davon enthalten die bis jetzt bekannten Texte der h. Schrift nichts. Wenn also ein Baptist uns einwerfen würde: Warum nehmt ihr nicht lieber die unmündigen Kinder durch einen Akt der Handauflegung in die werdende Gemeinde, die der Katechumenen, auf, und laßt alsdann die Taufe an die Stelle eurer jetzigen Confirmation treten? so giebt uns die Stelle Matth. 10, 14 keine Waffen dagegen an die Hand. — 3) Die Stelle 1. Cor. 7, 14 beweist für die Kindertaufe gar nichts, denn sie würde zu viel beweisen. Der „ungläubige Mann" ist ebensosehr geheiligt durch das christliche Weib, wie die Kinder. Soll man ihn auch taufen? Die Kinder sind aber in keinem andren Sinne heilig, als er, nämlich in dem Sinne, daß ihr (und sein) Besitz für das Weib kein sündliches

Digitized by Google

Verhältniß ist. — 4) Luk. 18, 17 sagt der Herr, daß die Gesinnung des (bewußt-) bekehrten eine Gesinnung der Einfalt, Demuth und Wahrhaftigkeit — ja eine Rückkehr zu dieser Paradiesesgesinnung — sei, welche mit der natürlichen Sinnesart der arglosen Kinder eine Analogie habe, weil bei den Kindern die potentiell auch in ihnen schon vorhandene Verschmitztheit noch nicht formell und aktuell entwickelt ist. Daß Christus keine Sündlosigkeit der Kinder und keine Freiheit derselben von der Macht der Lüge in Potenz lehren will, sieht man aus Joh. 3, 3 — 6. Wollte er es aber, so müßte man daraus folgetn, daß die Kinder der Taufe gar nicht bedürften. — 5) Man darf sich nicht wundern, daß die Dogmatiker im Eifer der Controverse sogar zu der Stelle Act. 2, 38 (Turr. l. c. pag. 716) ihre Zuflucht nahmen (berufen sie sich ja sogar auf *πάντα τὰ ἔθνη* Matth. 28, 19!!) und nicht bedachten, daß dort kein Wort weiter gesagt wird, als daß den Israeliten sammt ihren kommenden Geschlechtern von Gott die messianische Verheißung gegeben sei.

## §. 536.

### Die Kindertaufe ist eine modificirte Taufe.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wenn (oder weil) die Taufe ihrer Einsetzung nach ein die Wiedergeburt in sich fassender Akt sein soll, so kann es nicht erlaubt sein, unmündige Kinder zu taufen; denn Wiedergeburt ist nicht möglich ohne vorangegangene bewußte Bekehrung. Dies Resultat lautet für die Kindertaufe sehr ungünstig. Allein mit der Schärfe der dogmatischen Theorie tritt nun in Widerspruch ein unabweisbares Gefühl christlicher Aeltern, welche ihre neugeborenen Kinder nicht geborgen glauben unter den Fittigen ihrer eigenen, älterlichen Liebe (die gar schwach und befleckt und ohnmächtig ist), sondern dieselben in bestimmter Weise der Vater- und Mutterliebe Gottes (Jes. 49, 15; 66, 13) an's Herz und in die Arme gelegt sehen wollen, ihr souveraines Aelternrecht an den Herrn abtreten, und ihre Kinder Gotte zum Opfer darbringen, daß sie

Digitized by Google

recht eigentlich seine Kinder werden. Dazu will ein bloßer Benediktionsakt, eine bloße Handauflegung etwa, nicht hinreichen. Die Kinder sollen in die christliche Kirche aufgenommen, in den makrokosmischen Leib Christi hineingepflanzt werden, obwohl Christus noch nicht in sie hineingeboren werden kann. Es tritt hier also ein Unterschied ein zwischen dem „ihr in mir" und dem „ich in euch" Joh. 15. 4. — Diesem unabweisbaren Gefühl tritt nun zur Seite die Autorität der unvordenklichen Sitte, deren erster Ursprung (§. 532 Anm.) bei unbefangener historischer Prüfung bereits in der apostolischen Zeit selber gesucht werden muß; der Sitte, welche in den Zeiten der Leidenstaufe allgemein war und wurde, und folglich mit den verschiedenen Unsitten nachconstantinischer Verderbniß ohne Frevel nicht auf gleiche Linie gestellt werden darf. — Es treten nun aber zu gleicher Zeit die beiden Fragen auf: Wie wird das Wesen der Taufe modificirt, wenn sie auf unmündige Kinder angewendet wird? Und: Worin liegt die Berechtigung solcher Modification? — Die Antwort auf die erstere Frage bildet zugleich schon einen Theil der Beantwortung der zweiten. — A. Wir haben verschiedene Anhaltspunkte bereits gewonnen; wir wissen, daß die menschliche Vaterschaft und Aelternliebe zu schwach ist, als daß ein christlicher Vater sich mit derselben zufrieden geben könnte; und daß er ein Recht hat, von dem Herrn, der sein Vater geworden im höchsten Sinne durch die Wiedergeburt, auch Vaterliebe im weiteren Sinn für seine Kinder zu fordern. Wir wissen zweitens, daß eine solche Vaterliebe im weiteren Sinn eine Stelle hat; daß das Kind zugänglich ist für die gratia praeveniens, welche es vor der Gefahr des Versinkens bewahrt; und daß sich hier die geistlichen Interessen des Kindes mit denen der Aeltern berühren. Wir wissen drittens, daß der Herr vor allem seinen makrokosmischen Leib, seine Gemeinde, zum Organ vermittelter Segenseinflüsse benützt (Einfluß christlichen Familienlebens, christlicher Sitte und Umgebung, christlicher Bildung und Kunst u. s. w.), daß damit aber die Möglichkeit und Wirklichkeit unmittelbarer Se-

Digitized by Google

genseinflüsse des Hauptes selber durch seinen h. Geist gar nicht ausgeschlossen ist (§. 534), und daß das Kind somit in ein doppeltes gliedliches Verhältniß zu Christo treten kann, in ein unmittelbares und in ein durch die Glieder vermitteltes. — Wenn man nun ehrlich eingesteht, daß hiemit die Gnaden erschöpft sind, welche mit der Kindertaufe eintreten können, und daß eine Wiedergeburt nicht möglich ist (sondern höchstens eine geistliche Empfängniß, wie man jene Segenseinflüsse wohl wird nennen dürfen), so ist der ganze Gegenstand unter den richtigen Gesichtspunkt gebracht. Es läßt sich derselbe folgendermassen aussprechen: Die Taufe ist ursprünglich dazu bestimmt, daß der mit Bewußtsein zur Buße und zum Glauben an das Evangelium bekehrte (Erwachsene) in ihr wiedergeboren werde, d. h. daß Christus real in ihn hineingeboren werde und den neuen Menschen in ihm hervorrufe. In der Kindertaufe dagegen wird Christus noch nicht in das Kind eingepflanzt (folglich dies noch nicht wiedergeboren), sondern nur das Kind in den makrokosmischen Leib Christi eingepflanzt und den mittelbaren und unmittelbaren segnenden und bewahrenden Einflüssen zuvorkommender und ziehender Gnade unterstellt. Vergl. Cat. Pal. (die Kinder) „sollen durch den Tauf als das Bundeszeichen der christlichen Kirche eingeleibt und von der Unglaubigen Kindern unterschieden werden." — Jetzt stellt sich klar und nett folgende weitere Frage heraus: Da die Taufe doch ihrer Einsetzung nach zum Sacramente der Wiedergeburt bestimmt ist: mit welchem Rechte wird sie angewendet zu einem anderen Zweck? Daß die Kindertaufe eine modificirte Taufe ist, wissen wir; es fragt sich nun, ob sie eine modificirte Taufe, d. h. ob sie überhaupt noch Taufe sei. — B. Wir erinnern uns aus §. 457, daß bei christlicher Erziehung der Anfang der Bekehrung in so frühe Zeit fallen kann, daß die Grenze zwischen dem Stand des natürlichen Menschen und dem Stande des Anfänge der Buße zeigenden Herzens verwischt wird, und daß möglicherweise jenen

Digitized by Google

zartesten Anfängen der Bekehrung auch schon Anfänge anagennetischer Geisteswirkung entsprechen. (Ueberhaupt, so wenig eine magische Einwirkung, so gewiß findet ein mystischer Verkehr zwischen dem Kinde und dem Heilande statt.) Dann werden wir aber jenes Eingepflanztsein des Kindes in den makrokosmischen Leib Christi und in die Sphäre seines ziehenden, und Bekehrung und vielleicht auch Wiedergeburt beginnenden Einflusses, als ein erstes Anheben der wiedergebärenden Thätigkeit selber betrachten dürfen, sowie, wenn ein Gärtner den Wildling, der zum Pfropfen noch zu jung ist, einstweilen aus dem wilden Dickicht (wo Ziegen ihn benagen und verderben könnten) herausnimmt und in die Baumschule (in wohlgedüngten Boden und treue Pflege) setzt — man auch sagen kann, daß diese Versetzung schon der erste Anfang zum Veredlen (Pfropfen) selber sei. Und so ist es kein Mißbrauch, sondern nur eine Modification der Taufe, sie auf Kinder christlicher Aeltern anzuwenden.

Anm. 1. Auch die aus der h. Schrift angeführten Argumente für die Kindertaufe haben, in diesem Lichte betrachtet, eine gewisse Beweiskraft. Wenn im alten Bunde der Genosse des Volkes als solcher Anwartschaft auf die Beschneidung hatte, weil das vorbildliche Gottesreich in der Form des Geschlechtes und der Nation existirte, so giebt es im neuen Bunde zwar kein solches Bundesvolk durch leibliche Abstammung mehr (vgl. Röm. 9), wohl aber hat im neutestamentlichen Bundesvolk der von oben geborenen die christliche Familie noch eine wesentliche Bedeutung. Und dies, daß es christliche Familien, christliche Häuser, giebt und geben soll, wird denn auch durch Apsche 16, 15 bestätigt. Die Kindertaufe ist daher ganz und gar nicht correlat mit irgendwelcher (falschen oder richtigen) Verbindung von Kirche und Staat, sondern kann vorkommen und ist vorgekommen auch in der verfolgten Kirche; sie ist correlat mit der christlichen Familie. Daß für die Berechtigung und Nothwendigkeit christlichen Familienlebens auch in 1. Cor. 7, 12—17 ein indirekter Beweis liegt, ist klar. Ist Ehe und Familienleben so heilig, daß es selbst durch das Ungläubigbleiben des einen Theils nicht gebrochen werden darf, solange noch (V. 16) einige Aussicht da ist, daß der ungläubige Theil durch den gläubigen gewonnen werde, so ist Ehe und Familienleben offenbar nicht bloß der passiven Weihe durch's

Digitized by Google

Christenthum fähig, sondern geeignet und bestimmt, selbst die Natur eines Gnadenmittels, einer Missionsanstalt anzunehmen. Dann tritt aber die Stelle Matth. 19, 14 ein, und beweist, daß die Aeltern wohlthun, ihre Kinder Christo in die Arme zu legen, und seine segnenden Einflüsse über ihre Kinder zu erflehen.

Anm. 2. Mit der Modification des actus internus tritt auch eine Modification des actus externus — die aspersio statt der immersio — ein, doch mehr aus physisch-medicinischen Gründen, als daß durch diese Modification sinnbildlich auf jene hingewiesen werden sollte. Vielmehr muß die aspersio, die Benetzung des Hauptes, durchaus als eine nur äußerlich und unwesentlich abgeschwächte Eintauchung oder Unter-Wasser-Setzung (und nicht etwa als eine abgeschwächte Waschung) aufgefaßt werden. Non a quantitate sed a qualitate aquae pendet baptismus. Pict. 14, 4, 17.

## §. 537.

### Nothwendigkeit der Confirmation.

Wie wir aus §. 457 wissen, daß die ersten Anfänge der Bekehrung (und somit vielleicht auch schon anagennetischer Geisteswirkungen) in unbegrenzbar zarte Jugend fallen können, so erinnern wir uns ebendaher auch andererseits, daß die Bekehrung, ob sie auch leise und unmerklich beginne, doch in einem markirten Schlußpunkt vollbewußter Entscheidung und entschiedener Hingabe an den Herrn sich vollenden müsse, und daß die Wiedergeburt im eigentlichen Sinn, das Eingepflanztwerden Christi in uns, das Geborenwerden eines neuen Menschen, erst nun nach vollendeter Bekehrung einzutreten vermöge. Da nun die Taufe ihrer ursprünglichen Einsetzung nach gerade dazu bestimmt ist, dem bis zur vollendeten, d. h. bewußten Bekehrung gekommenen den mystischen Eintritt der Wiedergeburt zu besiegeln (als einen mit dem sichtbaren Taufakte gleichzeitig geschehenden unsichtbaren Akt Gottes), so fällt für den schon als Kind getauften, wenn er nachmals zur bewußten Bekehrung gelangt, diese Besiegelung hinweg, und es tritt die Nothwendigkeit ein, dieselbe durch einen anderweitigen Akt zu ergänzen. Die Menschen als solche haben aber kein Recht und

Digitized by Google

keine Möglichkeit, von sich aus einen sichtbaren Akt als Besiegelung eines unsichtbaren Gottesaktes (gleichsam ein drittes Sacrament) einzusetzen; nur Gott kann Gnaden besiegeln. Jener Ergänzungsakt kann also nicht ein selbständiger sein, sondern kann nur in einer Bestätigung oder Befestigung (Confirmation) des bereits in der Kindheit vollzogenen von Christo eingesetzten Taufaktes bestehen. In der Confirmation spricht die Kirche zum Confirmanden gleichsam so: „In der Taufe als Kind ist deine Einpflanzung in den Leib „Christi reell, die Einpflanzung Christi in dich aber nur po„tentiell vollzogen worden. Nachdem du nun dich subjektiv zu „Christo bekehrt hast, bestätigen und befestigen wir den mit „dir geschlossenen Bund als einen nun von dir geschlossenen, „sodaß nun das potentielle reell wird, d. h. sodaß nun die „Einpflanzung Christi in dich eintritt — in Kraft „der in deiner Kindheit an dir vollzogenen Taufe." — Hienach ist die Confirmation keineswegs bloß ein subjektives (metanoetisches) Ergreifen der bereits empfangenen Gnade, sondern das subjektive Ergreifen derselben von Seite des Menschen ist nur die Vorbedingung der Confirmation; sie selber ist ein mystisch-sacramentlicher Akt, und involvirt und conferirt (unter Bedingung der vorhandenen Bekehrung) den anagennetischen Akt von Seiten Christi, den Akt Christi, darin er sich dem Täuflung einpflanzt. Nur ist die Confirmation nicht ein Sacrament für sich, sondern nur eine Bestätigung und Vervollständigung des bereits vollzogenen, aber modificirt und unvollkommen vollzogenen Sacramentes der Taufe. — Die Handauflegung in der Confirmation hat daher nicht die Bedeutung eines Zeichens, Pfandes und Siegels der gleichzeitig geschehenden Wiedergeburt. Sondern sie ist nur segnende Bestätigung des Taufaktes, welcher seinerseits die aspersio als das Zeichen, Pfand und Siegel der Wiedergeburt enthielt. Und so ist die Handauflegung nur mittelbar eine besiegelnde Vergewisserung (ein mittelbares pignus et sigillum, gleichsam sigillum sigilli, nicht aber ein symbolum) des gleichzeitig mit ihr erfolgenden himmlischen Aktes der Wiedergeburt.

Digitized by Google

Anm. 1. Die Berechtigung, den modificirten, d. h. unvollständig vollzogenen Taufakt durch segnende Handauflegung zu bestätigen und zu ergänzen, liegt allerdings in der Stelle Apsche 8, 14—17. Jener Fall bietet nämlich insofern eine Analogie dar, als dort ein, in Bezug (zwar nicht auf die anagennetische, aber) auf die charismatische Geisteswirkung unvollständig gebliebener Taufakt nachher durch Handauflegung ergänzt wird.

Anm. 2. Die alten reformirten Dogmatiker reden bei Gelegenheit der Kindertaufe gar nicht von der Confirmation, sondern höchstens da, wo sie die römische Lehre von den 7 Sacramenten, resp. der Firmung, widerlegen; und da stellen sie (z. B. Turr. 17, 23, contr. 1; Wend. 1, 22, 3, expl. 2, u. a.) nur das Negative auf, daß die Confirmation kein Sacrament sei, fassen aber die positive Seite ihrer Beziehung auf die Taufe so wenig in's Auge, daß z. B. Turr. die Confirmation für eine bloße „ceremonia" der „admissio ad usum eucharistiae" erklärt. Und doch hätte schon der Einwurf der Anabaptisten, warum getaufte Kinder nicht sofort (wie in der griechischen Kirche) zum h. Abendmahl zugelassen würden, die reformirten Dogmatiker auf die wesentliche Bedeutung der Confirmation führen sollen. Sie beantworten jenen Einwurf mit sehr schwachen und äußerlichen Gründen. Vgl. Buk. 47, 36, nach Joh. 6, 3 sei nur die manduc. spirit. nicht die mand. sacr. zur Seligkeit nöthig. (Aber folgt daraus, daß letztere dem Kinde nicht erlaubt sei?) Das sacr. nutritionis sei ad certum finem, ut annuncietur mors Domini, bestimmt (und die Taufe nicht ad certum finem regenerationis?)

## §. 538.

### Erlaubtheit der Kindertaufe.

Ob und daß man ein Recht habe, die von Christo eingesetzte Taufe der Wiedergeburt zur Kindertaufe zu modificiren, hat sich zwar theilweise schon §. 536, B, ergeben, bedarf aber doch noch einiger nachträglicher Betrachtung. Bestimmte Einwürfe sind erhoben worden, und wollen widerlegt sein. 1) Die Einsetzung Christi und die ganze Lehre des neuen Testamentes führt nicht auf die Kindertaufe, widerstreitet ihr vielmehr so sehr, daß die Kindertaufe dem wahrheitsliebenden Forscher nach §. 536, A,



Digitized by Google

wirklich nur als eine modificirte Taufe erscheinen kann. Hat aber die christliche Kirche ein Recht, eine solche Modification vorzunehmen? Christus will dem bewußt-bekehrten den Eintritt der (mystischen) Wiedergeburt versiegeln durch die Taufe; und wir wenden die Taufe so an, daß dem Menschen gerade diese hochwichtige Gewißheit: „jetzt ist ein neuer Mensch in mir geboren," verloren geht, oder in der Confirmation auf eine mehr unklare und nicht göttlich autorisirte Weise ergänzt wird. — Gegen diesen Einwurf läßt sich nicht viel weiter sagen, als daß man auf das hohe Alter der Kindertaufe verweist, welche fast nothwendig schon unter den Augen der Apostel vorgekommen sein muß, und in der Zeit der Feuertaufe vor Constantin nachweislich schon allenthalben verbreitet war. Läßt sie sich also auf kein Wort der Apostel zurückführen, so muß sie doch wohl dem Geiste der Apostel entsprechen. — 2) Die Kindertaufe sei nun aber von den schlimmsten praktischen Folgen. (Und das ist, sowohl bei den alten Anabaptisten von 1522—34, als bei Menno, als endlich bei den Baptisten der eigentliche Nerv der Opposition gegen die Kindertaufe gewesen. Sie alle wollen, in verschiedener Weise, etwas wahres — nämlich Kirchenzucht — vermischt mit etwas falschem — nämlich der Herstellung einer Gemeinde von lauter wahrhaft Bekehrten.) Bei der Kindertaufe falle die Forderung der Bekehrung hinweg, und es werde die Verunreinigung der Gemeinden mit Nothwendigkeit herbeigeführt. — Dieser Einwurf trifft nicht die Kindertaufe als solche, sondern nur die Art, wie sie nebst der Confirmation dermalen, namentlich in Folge einer falschen Verknüpfung der Kirche mit dem Staate, gehandhabt zu werden pflegt. Wo ein richtiges Bundesverhältniß zwischen Kirche und Staat besteht, da wird der Staat zwar von der Kirche begehren, daß sie allen seinen Gliedern es möglich mache, der Gnadenmittel sich zu bedienen und Christen zu werden; aber doch eben nur in der gottgeordneten Weise; und die Kirche wird dabei wiederum vom Staate begehren, daß er sie in dem göttlichen Rechte der Kirchenzucht schütze, wonach sie aus ihrem Gemeindeverbande auszuschließen berechtigt ist, was sich durch no-

Digitized by Google

torisches Aergerniß als nicht in die communicirende Gemeinde passend erweist. Hienach wird die Kirche a) nur solche Kinder taufen, deren Aeltern die Garantie christlicher Erziehung geben, d. h. sie wird die Kinder solcher Aeltern, welche excommunicirt sind, nicht taufen (und das ist reformirte Kirchenordnung.) Excommuniciren wird sie aber die, welche durch notorisches Lasterleben sowie durch notorische Lästerung gegen den Glauben Aergerniß geben. Der Fall also, daß ein Feind Christi die Taufe zu dem Hohne benützte, seinem, hochroth gekleideten Kinde die Namen der hauptsächlichsten Feinde des Christenthums (Arnold Gottfried Edgar Robert, nach Ruge, Kinkel, Baur, Blum, vergl. neue pr. Zeitung vom 16. März 1851) beizulegen, würde bei gehöriger Kirchenzucht nicht vorkommen können. Die Kirche wird b) alle getauften Kinder in die Katechese aufnehmen; ungetauft gebliebene Individuen wird sie zum öffentlichen Predigtgottesdienst zulassen, sie aber in die Katechese erst dann aufnehmen, wenn sie selbst sich melden; sie wird c) von den Katechumenen nicht alle und jede confirmiren, sobald sie ein bestimmtes leibliches Alter erreicht haben, sondern wird diejenigen zurückstellen, von welchen sie mit Sicherheit weiß, daß sie noch ein ungebrochenes Herz haben. (Das Nichtvorhandensein der Bekehrung läßt sich leichter und sichrer constatiren, als das Vorhandensein derselben.) Der Fall also, daß ein Knabe, welcher heute einen Diebstahl begangen, in acht Tagen confirmirt wird, wird bei gehöriger Zucht nicht mehr vorkommen. — Jener Einwurf richtet sich also nicht gegen die Kindertaufe als solche, sondern nur gegen den Mangel an Kirchenzucht. Mit der Abschaffung der Kindertaufe würde jenen Uebelständen auch gar nicht abgeholfen sein; dies lehrt die Erfahrung. Bei den Mennoniten ist es ebenso stehende Sitte, die Kinder in einem gewissen Lebensalter zu taufen, als bei uns, sie zu confirmiren. Die Baptisten fordern zwar individuelle Bekehrung, allein da diese sich von einem Dritten nie mit Sicherheit controlliren und constatiren läßt, so müssen auch sie sich mehr auf das Negative beschränken, sichtlich-unbekehrten die Taufe zu weigern; außerdem setzt auch bei ihnen jede Familie eine Ehre darein, die Söhne und



Digitized by Google

Töchter in einem gewiſſen (nur nicht ſo eng beſtimmten) Alter dem Herrn als Bekehrte zur Taufe zuführen zu können. Nur wo eine derartige Gemeinde neu aus bekehrten erwachſenen Individuen (andrer Confeſſionen) ſich bildet, vermag ſie mit Strenge Bekehrte und Unbekehrte zu ſcheiden; ſobald ſie Familien in ſich ſchließt, alſo ſchon in der zweiten Generation, wird aller Theorie zum Trotz die Macht und das Recht der chriſtlichen Familie ſich geltend machen. — Der zweite Einwurf trifft alſo die Kindertaufe gar nicht; von dem erſten Einwurf bleibt höchſtens die Frage übrig: ob es nicht bibliſcher und angemeſſener ſein würde, an die Stelle unſerer jetzigen Kindertaufe einen Akt ſegnender Handauflegung (als Akt der paſſiven Einpflanzung des Kindes in den Leib Chriſti) an die Stelle der Confirmation aber die Taufe (als Akt der Wiedergeburt, der myſtiſchen Einpflanzung Chriſti in den Bekehrten) treten zu laſſen (letztere dann natürlich mit dem vollen, adäquaten Ritus der immersio). — Von praktiſcher Bedeutung würde dieſe Aenderung nicht ſein; Kirchenzucht iſt bei unſrem Ritus ebenſo möglich, wie bei dem hier vorgeſchlagenen, und iſt hier ebenſo nöthig wie dort. — Von weſentlich religiöſer Bedeutung würde die Aenderung ebenfalls nicht ſein, da das hohe Alter der Kindertaufe uns völlig über die Berechtigung dieſer Modification zu beruhigen vermag. Sie würde aber unter Umſtänden nützlich ſein, um dem Irrwahn derer, welche leugnen, daß die Kindertaufe eine modificirte Taufe ſei, und dem ſeelengefährlichen Wahn von der Wiedergeburt der getauften Kinder vorzubauen; ſie würde ferner wohlthätig ſein für manche Schwache, welche gegen die Kindertaufe Bedenken haben. — Und hier gilt nur der weitere Satz, daß, wenn die Kindertaufe erlaubt iſt, ſie eben nur erlaubt und nicht etwa nothwendig iſt. Daß ſie in den erſten drei Jahrhunderten nicht für nothwendig galt, hat Höfling (Taufe I, S. 118 f.) bewieſen. Die Redeweiſe der reformatoriſchen Bekenntniſſe führt auch nur auf eine Erlaubtheit und Räthlichkeit, nicht auf eine abſolute Nothwendigkeit der Kindertaufe. (Gall. Affirmamus infantes sanctis paren-

Digitized by Google

tibus natos esse baptizandos; Scot. Baptismum pertinere tam ad infantes fidelium quam ad ipsos fideles adultos. Belg. Anabaptistarum errorem detestamur, qui . . . . baptismum infantium e fidelibus parentibus natorum damnant. Cat. Pal. Soll man auch die jungen Kinder taufen? — — . . es sollen auch sie durch den Tauf der christlichen Kirchen eingeleibt und von der Ungläubigen Kindern unterschieden werden. Helv. post. Damnamus Anabaptistas, qui negant baptizandos esse infantulos recens natos a fidelibus). Ebenso wissen die reformirten Dogmatiker von einer absoluten Nothwendigkeit der Kindertaufe noch weniger, als von einer absoluten Nothwendigkeit der Taufe überhaupt (wiewohl einige derselben irrigerweise mit den Lutheranern aus Matth. 28, 19 eine necessitas praecepti ableiten zu können glauben, z. B. Wend. 1, 22, 11, expl. 2).

Anm. 1. Die beste Praxis würde wohl folgende sein. Christlichen, nicht-excommunicirten Aeltern bleibe es freigestellt, ob sie ihre Kinder sogleich wollen taufen lassen, oder nicht. Die Kinder aller nicht-excommunicirten Aeltern werden in die Katechese aufgenommen, und — innerhalb gewisser Lebensjahre — sofern die allgemeinen Anzeichen des Glaubens da sind, und keine positiven Beweise der Unbekehrtheit vorhanden sind, nun confirmirt resp. getauft. Kinder von Unchristen werden nicht eher als Katechumenen aufgenommen, bis sie es begehren, und nicht eher getauft, bis jene Zeichen des Bekehrtseins dasind.

Anm. 2. Die Taufzeugen oder Pathen (Buk. 47, 35, 6) haben eine wechselseitig vermittelnde Stellung zwischen Familie und Gemeinde. Sie sind Stellvertreter der Aeltern vor den Augen der Gemeinde, insofern die Gemeinde nicht als solche, sondern durch die Aeltern, nicht unmittelbar, sondern durch die Familie, ihre unmündigen Glieder christlich erziehen läßt. Sie sind Stellvertreter der Gemeinde vor den Augen der Aeltern, insofern diese es ist, welche den Kindern christliche Erziehung spendet durch die Familie, nicht aber die Familie selbständig, sondern letztere selbst nur qua Glied und Organ der Gemeinde. Bei der (reformirten) Kirchentaufe tritt mehr das erstere, bei der (wesentlich unreformirten, an sich aber nicht verwerflichen) Haustaufe mehr das zweite hervor. — Dort geloben die Pathen, als Stellvertreter der Aeltern, Gotte und der Gemeinde, das Kind christlich erziehen zu wollen; hier geloben sie als Stellvertreter der Gemeinde, die Aeltern in diesem Werk unterstützen zu wollen. —

Digitized by Google

Dort wie hier haben sie den Glauben zu bekennen, welcher der Glaube der Gemeinde ist, und welchen die Gemeinde bei der Familie voraussetzen und fordern muß. — Zu dem Täufling nehmen die Pathen die Doppelstellung ein, daß sie a) ihm die Gemeinde, den Leib Christi, repräsentiren, worein er aufgenommen ist, sodaß er an die Pathen und durch sie an die Gemeinde sich zu halten hat, und sie im Namen der Gemeinde als Zeugen ihm die Wirklichkeit des an ihm vollzogenen Taufaktes bestätigen, hinwiederum auch ihn im Namen der Gemeinde an seine Pflicht des Dankes gegen Gott für die christliche Erziehung erinnern; und b) daß sie ihm, wo seine Familie durch den Tod aufgelöst ist, auch seine Familie repräsentiren, und an deren Stelle für seine christliche Erziehung sorgen. Nimmermehr dagegen kann den Pathen eine Mittler- oder Mittelstellung zwischen dem Täufling und Gott zukommen, als ob sie stellvertretend für ihn den Glauben bekännten oder Gelübde ablegten (wie Buk. l. c. anzunehmen scheint: pro illis spondent) oder Gnadengüter in Empfang nähmen. Auch Mark. 2, 5 u. par. ist von keinem stellvertretenden Glauben die Rede; αὐτῶν schließt den Gichtbrüchigen selber mit ein, der ja nicht bewußtlos war, also nicht ohne und wider seinen Willen durch's Dach gelassen wurde.

Anm. 3. Da bei der Kindertaufe nicht die Wiedergeburt im eigentlichen Sinn, sondern nur die Einleibung in den makrokosmischen Leib Christi erfolgt, die Kindertaufe also ihre Hauptbedeutung hat für die weitere Entwicklung des leben-bleibenden Kindes, so muß die Nothtaufe solcher Kinder, welche sofort wieder zu sterben drohen, als doppelt unnöthig erscheinen. Eine Durchbrechung vollends der kirchlichen Ordnung (wie die Hebammentaufe) um solcher „Noth" willen läßt sich nur aus der superstitiösen Voraussetzung erklären, daß einem ungetauften Kinde an der Möglichkeit, selig zu werden, etwas abgehe vor einem getauften. — Warum tauft man dann nicht auch Juden- und Heidenkinder (namentlich schwächliche), wo immer man deren habhaft werden kann? Warum rechtfertigt man die Kindertaufe nur bei Christenkindern, wo die Gewähr nachheriger christlicher Erziehung gegeben ist? Warum anders, als weil das Kind durch die Taufe als ein kleiner Wildling eingepflanzt wird in den Garten, wo es einstweilen gepflegt wird, um später veredelt (gepfropft) werden zu können; weil einstweilen das Kind in Christi Leib, noch nicht aber Christus in das Kind gepflanzt wird. Wozu nun ein Kind taufen, welches in diesem Garten Christi auf Erden doch nicht gepflegt werden kann, weil der Gärtner es sofort in seine eigene himmlische Pflege und Pflanzung (vgl. oben S. 370) nehmen will —?

Digitized by Google

## B. Das heil. Abendmahl.

### §. 539.

Schriftlehre. Die Rede Johannis 6.

Wie die Einsetzung der h. Taufe doppelt vorbereitet war, einerseits durch die Beschneidung, andrerseits durch die Taufe Johannis und die in Bezug hierauf stehende Rede Christi Joh. 3: so war auch die Einsetzung des h. Abendmahles doppelt vorbereitet, einerseits durch das Passah, andrerseits durch die Speisung Joh. 6, nebst der daran sich schließenden Rede Christi, daß er das rechte Brod vom Himmel geben werde, ja daß er dies Himmelsbrod selber sei. Zwar ist der Ausdruck Fleisch und Blut Joh. 6 nicht ganz gleichbedeutend mit dem Ausdruck Leib und Blut, indem Fleisch und Blut die beiden Hauptbestandtheile des lebendigen Leibes sind, und zusammen den Leib ausmachen, während das diesem ganzen Leibe entgegengesetzte Blut (wie auch aus dem Zusatz ἐκχυνόμενον erhellt) das vom (getödteten) Leibe getrennte, vergossene Blut ist (vgl. Doedes de leer van den doop en het avondmaal I, pag. 91—94). Und so beziehen sich die Worte Joh. 6, 54 in der That nicht unmittelbar auf das heil. Abendmahl, sondern auf die unio mystica. (Doedes pg. 91: Wil Jezus Joh. 6, dat men zyn vleesch eten en zyn bloed drinken zal, hy wil, dat men het leven, dat in hem is, in zich zal opnemen door de innigste gemeenschap met hem.) Aber das Dogma von der unio mystica im allgemeinen (wie wir dasselbe bereits §. 440—458 sorgfältig entwickelt haben) wirft nichtsdestoweniger sein Licht auf das heil. Abendmahl, geradeso gut als z. B. das Dogma von dem sühnenden Tode Christi im allgemeinen; und es ist ebenso unmöglich das Wesen des h. Abendmahles zu verstehen ohne jenes Dogma zu berücksichtigen, als ohne dieses. Dieses lehrt uns, daß Christus an unserer Statt die Strafe gelitten und uns entsühnt hat; jenes lehrt uns, daß wir keinen Theil haben können an der Frucht dieses seines Werkes, wenn wir nicht realen Theil haben an seiner Person (vgl. oben §. 443).

Digitized by Google

Wie wir also in der h. Taufe nur dadurch eintreten in den Stand der Gerechtigkeit vor Gott und Sündenvergebung, daß mittelst der Wiedergeburt Christus sich und sein verklärtes himmlisches Leben in uns pflanzt und jene Joh. 6 geschilderte unio mystica (an welche der Besitz des ewigen Lebens geknüpft wird V. 54) begründet: so können wir — das steht von vorneherein fest — im h. Abendmahle nur dadurch erhalten und erneuert werden im Stande der Gerechtigkeit vor Gott und des Antheils an der sühnenden Kraft des Todes Christi, daß Christus sich, seine Person, sein verklärtes himmlisches Leben auf's neue uns mittheilt und uns somit mit sich, dem Himmelsbrode, auf's neue speist. Sollte also in den Einsetzungsworten wirklich auch nur von dem Antheil am sühnenden Tode Christi ausdrücklich die Rede sein, so wird darum das, außerhalb des h. Abendmahls und überhaupt geltende Grundgesetz aller Heilsaneignung im h. Abendmahl nicht aufgehoben sein. Wir erklären also nicht die Einsetzungsworte aus Joh. 6, sondern wir entnehmen aus Joh. 6 (und Joh. 15 und Gal. 4 u. s. w.) nur eine allgemeine Wahrheit, die überall, wo vom Antheil am ἱλασμός die Rede ist, also unter andern auch beim heil. Abendmahl ihre Anwendung finden muß.

Anm. Doedes p. 190 f. Het is hier (in den Einsetzungsworten des heil. Abendmahles) niet de innige geestelyke gemeenschap, waardoor wy in en met hem moeten leven, maar de volkomene gemeenschap, die wy aan zyn ligchaam en even zoo aan zyn bloed hebben. — Met andere woorden: De gemeenschap met Christus moet wel onderscheiden worden van de gemeenschap aan het ligchaam en bloed van Christus. — Doedes hat mich mißverstanden, wenn er meint (p. 215) ich unterschiede nicht Fleisch und Leib, und wolle aus Joh. 6 die Einsetzungsworte erklären. Ich finde, wie sich bald zeigen wird, in den letzteren im wesentlichen denselben Sinn wie er; nur ergiebt sich mir aus Joh. 6 und 15 ein allgemeiner Satz über die Art und Beschaffenheit des „neuen Bundes in Christi Leib und Blut" (1. Cor. 11, 25), ein Satz, welcher mit der richtigen Erklärung der Einsetzungsworte soweng in Widerspruch steht, als z. B. Joh. 15, 4 mit Röm. 3, 23—25.

Digitized by Google

## §. 540.

### Das alttest. Passah.

Während sich aus Joh. 6 ein allgemeines Grundgesetz für das Verständniß des Wesens des h. Abendmahles ergiebt, so liefert die Einsicht in die Natur des Passah die Anhaltspunkte zur Erklärung der Worte, mit welchen der Herr sein Abendmahl eingesetzt hat. Er hat es eingesetzt am Abend nach dem dreizehnten Nisan, am Vorabend des vierzehnten Nisan, des Tages, in dessen Nachmittagsstunden dann die jüdischen Passahlämmer geschlachtet wurden (vgl. meine Krit. der evangelisch. Gesch. 2te Aufl. §. 103); also keineswegs gleichzeitig mit der jüdischen Passahmahlzeit. Nichtsdestoweniger setzte er selbst dieses sein Abendmahl in eine Beziehung zum jüdischen Passah. Er sagte, es habe ihn herzlich verlangt, das Passah noch mit den Jüngern essen zu können, das sei nun aber unmöglich, Luk. 22, 15 (da er den folgenden Abend nicht mehr erleben werde, vgl. meine Kritik S. 515). Den folgenden Nachmittag, zur Stunde da die Passahlämmer geschlachtet wurden, sollte er als das rechte Lamm Gottes am Stamme des Kreuzes geschlachtet werden. Darauf, daß Er das rechte Passahlamm sei, wieß er hin, nicht mit einer bloßen Erklärung in Worten, sondern mit einer That, nämlich mit der That der Einsetzung des heil. Abendmahles, dessen Feier von nun an an die Stelle der Passahfeier trat und treten sollte. So ist also eine — durch das bevorstehende Faktum des Todes Christi als des rechten Passahlammes vermittelte — Beziehung zwischen der alttest. Passahfeier am Vorabend des fünfzehnten und der Abendmahlseinsetzung am Vorabend des vierzehnten Nisan vorhanden. — Hienach haben wir das Wesen des Passahmahles zu betrachten, um die Einsetzung des h. Abendmahles zu verstehen. — Das erste Passahmahl in Aegypten (2. Mos. 12) war beides, Opfer und Mahl. (Daß das Passah ein Opfer, darüber vergl. 2. Mos. 12, 27; 34, 25; 3. Mos. 17, 11; 2. Chron. 30, 16 f.; 35, 11 und Kurtz „das mos. Opfer" S. 255 und 258. Die Frage von Kahnis, „die Lehre v. Abendm." S. 31 ff., ob das Passah ein Sühn- oder

Digitized by Google

ein Friedensopfer gewesen, ist ganz unnütz, da es keiner von den einzelnen Opfer-Arten des Leviticus subordinirt werden kann, vielmehr die wesentlichsten Züge aller in sich vereinigt.) Es war vor allem ein entsühnendes Opfer. Denn Israel sollte trotz seiner Abstammung dem Würgengel nicht entgehen, hatte vielmehr ebensogut Verderben verdient, als die Aegypter. Körperlich fehlerlose Lämmer mußten getödtet, und mit ihrem Blute die Pfosten bestrichen werden; wo der Würgengel dies Blut (dies Vorbild des Blutes des wahren Passahlammes, vergl. Hebr. 9, 13 u. 23; 10, 1; 13, 10) sah, da ging er vorüber, da trat die Verschonung, das Vorübergehen (פסח) ein. Aber der Tod des Lammes genügte nicht; das getödtete Lamm mußte gegessen werden; das Passah war zugleich auch ein Mahl. Nur dadurch ward des Lammes Tod ein Tod für den Schlachtenden, daß er das Lamm dann in sich aufnahm — ein Vorbild deß, daß der expiatus die geschehene expiatio nur durch Vereinigung mit der hostia expians sich anzueignen vermag. — Das jährlich wiederholte Passahmahl war a) eine Erinnerung an jene um des ersten Passahs willen geschehene vorbildliche Erlösung aus Aegypten, welche im ganzen alten Testamente als die Grundthat aller Bundestreue Gottes und als Vorbild und Pfand aller weiteren Erlöserthaten Gottes dasteht. (Vgl. mein Dogma v. h. Abendm. I, S. 33). Somit ward das jährlich wiederholte Passah b) selber ein Typus und Vorbild der künftigen realen Erlösung, welche geschehen sollte durch den Tod des nicht bloß körperlich fleckenlosen, des wahren ewigen Passahlammes, und welche angeeignet werden sollte durch eine höhere als körperliche, durch eine reale und centrale Vereinigung mit dem Geopferten. — Der Akt der Passahfeier war von Seiten des Feiernden ein faktisches Bekenntniß seines Glaubens an Gottes Erlösertreue und seines Glaubensgehorsams; von Seiten Gottes involvirte er eine Besiegelung aller Bundesverheißung und Bundesgnade. Derselbe Akt, welcher Bekenntniß und Siegel war, war zugleich auch ein sinnbildlicher Akt, indem das Schlachten des Lammes ein ὑποδεῖγμα (Hebr. 9, 23) des Todes Christi, das Essen desselben

Digitized by Google

ein ὑποδεῖγμα der unio mystica war. Und so war auch das Lamm selber a) ein Pfand der Bundesgnade und Erlösertreue (2. Mos. 12, 11) und b) ein Sinnbild Christi (1. Cor. 5, 8). Ja auch das Blut des Lammes war beides, Pfand (2. Mos. 12, 13 und 23) und Sinnbild (1. Petr. 1, 19 vgl. Hebr. 9, 22 ff.), Pfand der altteſt. Erlöſung aus Aegypten, Sinn- und Vorbild der neuteſtamentlichen Erlöſung durch den, der das wahre Lamm Gottes iſt.

Anm. Kahnis (S. 50) iſt der Meinung, wenn das Blut des Lammes ein Sinnbild war, könne das Lamm nicht auch ein Sinnbild geweſen ſein. Antwort: Das Blut des Lammes war ein Sinnbild (nicht des Verſchonens, ſondern) des Blutes Chriſti, und das Lamm war ein Sinnbild der Perſon Chriſti. — Derſelbe (ibid.) erklärt אוֹת 2. Moſ. 12, 13 durch „Zeichen" in der Bedeutung von Sinnbild, während dort אוֹת offenbar „Wahrzeichen, Pfand" heißt — Derſelbe meint (S. 51) was „Bedingung und Grund" (ſoll heißen: Pfand!) der Verſchonung war, könne unmöglich „Zeichen" der Verſchonung ſein.

## §. 541.

### Die Einſetzung des h. Abendmahls.

Den Abend vor dem Paſſahmahle, welches er nicht mehr mit ſeinen Jüngern feiern ſollte, nahm Jeſus Brod, dankte, brach es, gab es ihnen und ſprach: „Nehmet, eſſet, dies iſt „mein Leib, der für euch gebrochen wird; dies thut zu meinem „Gedächtniß." Dann gab er ihnen den Kelch mit den Worten: „Dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blute; dies thut, „ſo oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniß." So lauten (ſiehe Anm. 1) die Worte bei Paulus 1. Cor. 11, 24 ff., welcher ſie durch unmittelbare Offenbarung vom Herrn empfangen hat. Lukas lieſt διδόμενον ſtatt κλώμενον, und fügt zu den Worten „in meinem Blute" noch bei „das für euch vergoſſen wird" (ſ. Anm. 2). Matth. und Mark. haben beim Brode bloß die Worte: „dies iſt mein Leib," beim Kelch dagegen die Worte: „dies iſt mein Blut, das des neuen Bundes, das vergoſſen „wird für viele (Matth.:) zur Vergebung der Sünden." — Die Frage, welche dieſer Lesarten wohl die urſprüngliche, aus Jeſu Munde ſtammende ſei, iſt ſchwer zu entſcheiden (ſ. Anm. 3)

Digitized by Google

und dogmatisch gänzlich unwesentlich; denn welches der Urtext und welches die Interpretation sein mag: beide sind göttlich inspirirt, und keine darf so erklärt werden, daß sie der anderen widerspräche. — Fassen wir diese Worte nun in ihrem Gesammtzusammenhange auf, so redet Jesus in Analogie mit der Einsetzung des Passah. Wie dort Gott sprach: Dies (Lamm) ist das Vorübergehen, die Verschonung, so sagt Jesus: dies (Brod) ist mein Leib, der für euch gegeben wird; und in dieser Art der Verbindung der Sache als des Prädicates mit dem Pfand und Siegel als dem Subjekte mittels der Copula — in dieser Einsetzung eines sichtbaren Aktes als Pfandes und Siegels eines gleichzeitigen unsichtbaren Aktes — liegt die Aehnlichkeit zwischen dem Passah und h. Abendmahl. Er substituirt aber an die Stelle der altteſt. Verschonung die in seinem zum Tode dahingegebenen und vergossenen Blute geschehene neutestamentliche Verschonung, den neuen Bund. Daher mit Nachdruck: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης* oder *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη κλ.* Und das ist der Unterschied zwischen dem Passah und h. Abendmahl. In dieser Einsetzung gab der Herr zugleich die erste klare und unumwundene Erklärung über die Bedeutung seines Todes als eines sühnenden Opfertodes, eine Erklärung, ohne welche zwischen den verhüllten Stellen wie Joh. 3, 14; 6, 51 und der nachherigen Lehre der Apostel eine unerklärliche Lücke bleiben würde. (Vgl. mein Dogm. v. Ab. I, S. 111 f.).

Anm. 1. 1. Cor. 11, 24 lassen A B C Athan. Cyr. Fulg. die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον* gänzlich hinweg (und D liest *θρυπτόμενον*). Daher halten Lachm., Rück., De Wette, Tischendorf und auch Doedes (pag. 101 ff.) den Zusatz für unächt, während Kahnis (S. 23) ihn mit den nichtigsten Gründen vertheidigt. — Doedes erinnert mit Recht an Joh. 19, 33, daß Christo kein Bein gebrochen wurde. Darum, meint er, habe er nicht sagen dürfen, sein Leib werde gebrochen werden. Aber dort steht brechen (*κατάγνυμι*) eigentlich, hier steht brechen (*κλάω*) bildlich, im Sinne von vernichten, zerstören, wie שָׁבַר Dan. 8, 25; Ezech. 30, 8; Jer. 22, 20. — Mir scheint aus Joh. 19, 33 das umgekehrte zu folgen. Es

Digitized by Google

erklärt sich nämlich daraus, wie man (aus den gleichen innern Gründen wie Doedes!) dazukam, in einigen Handschriften die Worte τὸ ὑπερ ὑμῶν κλώμενον zu ändern oder ganz hinwegzulassen. Es ist gewiß wahrscheinlicher, daß diese Worte wegen Joh. 19, 33 von einzelnen Abschreibern gestrichen, als daß sie trotz dieser Stelle interpolirt worden wären. Wie wäre man doch bei einer Interpolation auf κλώμενον verfallen, wo διδόμενον so nahe lag!

Anm. 2. Daß Luk. 22, 20 die Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον trotz dem Nominativ doch Apposition zu αἷματι und nicht etwa zu ποτήριον sind, versteht sich fast von selbst, da eine Ausgießung des Kelchs nicht Statt hatte, am wenigsten eine solche, welche eine expiatorische Wirkung (ὑπὲρ ὑμῶν) gehabt hätte. — Was die Construktion betrifft, vgl. 2. Cor. 8, 23. — Siehe Doedes S. 102, Anm.

Anm. 3. Da διδόμενον klarer als κλώμενον, so möchte wohl κλώμενον die ursprüngliche Lesart sein, und διδόμενον eine richtige Explication, welche bei öfterer Wiederholung jener Worte an die Stelle von κλώμενον trat. — Die lectio: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut" möchte wohl auch eine Art vom h. Geist gegebener Interpretation der ursprünglichen Worte sein, eine Interpretation, deren die, an tropische Redeweise minder gewöhnten Hellenen bedurften, und welche dann von 1. Cor. aus in das Ev. Luc. überging.

Anm. 4. Da κλώμενον jedenfalls ächt ist, so findet zwischen dem Brechen des Brodes und dem Tödten des Leibes Christi allerdings eine sinnbildliche Beziehung Statt, welche das gesammte christliche Alterthum (Rénaudot lit. or. II, 610) sammt den reformirten Dogmatikern erkannt und anerkannt hat, während Doedes (S. 166 f.) dieselbe neuerdings in Abrede gestellt hat. Niemand wird leugnen, daß das Brechen des Brodes zunächst Mittel war, um dasselbe austheilen zu können, und daß diese Art der Brodvertheilung so gewöhnlich bei allen Mahlzeiten war (z. B. Apsche 27, 35), daß der Ausdruck „Brodbrechen" geradezu für „Mahlhalten" gebraucht werden konnte, auch wo nicht vom h. Abendmahl oder nicht von ihm allein die Rede war (z. B. Apsche 2, 42). Aber soll man daraus mit Doedes folgern, dies Brechen des Brodes könne darum unmöglich von Christo als Sinnbild benützt worden sein? Auch das Essen war, wie nicht zu leugnen sein dürfte, bei Mahlzeiten gewöhnlich (sodaß „Essen" ebensosehr Ausdruck für Mahlzeit geworden ist, als „Brodbrechen") und doch nimmt Doedes selbst an, daß das Essen im h. Abendmahl als Sinnbild von Jesu benützt

Digitized by Google

ſei. Daß Paulus 1. Cor. 10, 16 neben der εὐλογία, welche an ſich ein geiſtlicher Akt war, auch die κλᾶσις erwähnt, welche an ſich kein geiſtlicher Akt war, ſcheint doch darauf hinzudeuten, daß dieſe κλᾶσις in ſeinen Augen eine geiſtliche, eine mit dem Weſen des h. Abendmahls in irgend einer Beziehung ſtehende Bedeutung haben mußte, alſo doch wohl eine tiefere, als die des „zuſammen eſſens," was ſich ja gar zu ſehr von ſelbſt verſtand. Auch das iſt und bleibt bedeutſam, daß alle vier Berichterſtatter neben und vor der Austheilung (ἔδωκεν αὐτοῖς) noch ausdrücklich das Brechen erwähnen. Entſcheidend iſt aber wie geſagt das κλώμενον 1. Cor. 11, 24. — Durch dies ſinnbildliche Brechen wird das Brod erſt zum vollen Sinnbilde des gebrochenen d. h. gewaltſam zerſtörten Leibes befähigt. Das Brod an ſich iſt nur Sinnbild Chriſti als des lebendigen Brodes vom Himmel (vgl. Joh. 6); das gebrochene Brod iſt Sinnbild des gekreuzigten Chriſtus, und hiedurch erſt wird es möglich, daß das Eſſen dieſes Brodes ein Sinnbild werden kann der Vereinigung mit dem Lebensfürſten, der ſich in den Tod gegeben hatte. — Doedes dagegen betrachtet das Brod als ſolches (ohne Rückſicht auf das Brechen desſelben) als ein Sinnbild des Todes Chriſti (wo ſoll da das tert. comp. liegen?) und das Eſſen als Sinnbild des abſtracten Begriffs des Antheilhabens. Und ſo ſoll das Eſſen des Brodes nicht ein Sinnbild der Vereinigung mit der Perſon deſſen, der getödtet wurde, ſein, ſondern Sinnbild des Antheilhabens am Verdienſt ſeines Todes (vgl. oben §. 539 Anm.) Und hätte er hierin auch Recht, ſo würde darum doch die allgemein geltende Wahrheit nicht umgeſtoßen, daß man nur durch Lebensgemeinſchaft mit der Perſon Chriſti in Rechtsgemeinſchaft mit dem Verdienſt ſeines Todes treten kann.

## §. 542.

### (Fortſetzung.)

Das Subjekt des erſten Gliedes der Einſetzungsworte, τοῦτο, iſt kein an ſich noch gänzlich unbeſtimmtes, welches durch das Prädicat nun erſt beſchrieben würde („dies unbekannte Ding, was ich da habe", — wie Ströbel will, Zeitſchr. f. luth. Theol. 1842, I, 122 ff.), ſondern, wie ſich aus dem parallelen τοῦτο τὸ ποτήριον ergiebt, ein bereits beſtimmter Begriff: „dies Brod." Ihm ſteht parallel „dieſer Kelch", wo es ſich von ſelbſt verſteht, daß nach bekanntem Tropus nicht

Digitized by Google

das Metall, woraus der Kelch besteht, sondern der Wein, der seinen Inhalt ausmacht, gemeint ist. — Das Prädicat des ersten Gliedes ist „mein Leib, der für euch gebrochen (oder gegeben) wird". Hier ist nicht die Rede von dem verklärten Leibe Christi; denn Christus war noch nicht verklärt; sondern von dem Leibe Christi, welcher später verklärt worden ist, damals aber noch unverklärt war, und zwar von ihm, insofern er getödtet werden sollte. Mittelst des Ausdrucks κλώμενον wird aber eine sinnbildliche Beziehung zwischen Christi gebrochenem (getödtetem) Leib und dem gebrochenenen Brode angedeutet. (Vgl. den vor. §. Anm. 4). Dieser durch das gebrochene Brod versinnbildlichte getödtete Leib Christi tritt nun an die Stelle des Passahlammes als das rechte, wahre, ewige Passahlamm und Sühnopfer. Ebenso steht es mit dem zweiten Glied. — Der Wein ist „mein Blut, das des neuen Bundes, das vergossen wird für viele" (nicht bloß für Israel). Der Wein ist an sich schon Sinnbild des vergossenen Blutes (einer besondern Ausgießung bedarf es nicht erst, da der Wein schon an sich die Flüssigkeit qua getrennte, vom Leibe gesonderte darstellt). Dies durch den Wein versinnbildlichte vergossene Blut tritt an die Stelle des Blutes der Passahlämmer, des Blutes des alten Bundes. — Der Gegensatz, in welchem die Prädicate: „mein Leib, der u. s. w.," „mein Blut, das des neuen Bundes u. s. w." zu dem alttest. Passahlamme und zu dessen Blute standen, mußte jedem der Jünger sofort beim ersten Hören klar werden, und so lag in diesem bloßen Prädicate schon für sie das Urtheil involvirt, daß Christus das neutestamentliche Passahlamm sei, das Lamm Gottes (vgl. Joh. 1, 36) zu welchem sich das alttest. Passahlamm (s. §. 540 am Ende) als Sinn- und Vorbild verhielt. War aber Christus das neutest. Passahlamm, so mußte an ihm alles erfüllt werden, was am alttest. Passah wesentlich war; er mußte nicht nur als ein fleckenloses Opfer den Tod der Sühne sterben für uns, sondern er mußte auch als Speise assimilirt werden von denen, denen diese Sühne zu gute kommen sollte. Ein fleckenloses Opfer ist er in geistlicher, nicht leiblicher Fehllosigkeit (Hebr.

Digitized by Google

9, 11) und ist geopfert nicht durch fleischlich-mechanisches Hinschlachten, sondern durch ewigen Geist (Hebr. 9, 14) durch eine sittliche That der Treue bis in den Tod und gehorsamen Hingabe in den Tod (vgl. oben S. 160 f.); so wird er auch Speise sein nicht für leibliches Essen mit dem Munde, sondern für jenes geistliche Essen, für jene centrale innerlichste Art der Aufnahme, welche wir §. 440 ff. bereits haben kennen lernen.

Anm. Doedes (pag. 104 ff.) will dem ἐκχυνόμενον die Bedeutung ῥαντιζόμενον vindiciren. Es sei nicht die Rede von dem im Körper befindlichen Blut, das vergossen werden solle, sondern von dem bereits vergossenen, das über die Gläubigen hingesprengt werden solle. („das ist der neue Bund in meinem Blute, dem Blute der Besprengung.") Daß aber שָׁפַךְ in den LXX 20mal durch προς χέω, einmal durch περι χέω, einmal durch προς εκχέω übersetzt wird, ist sicherlich kein Beweis, daß ἐκ χέω besprengen heißen könne, am wenigsten in der Verbindung mit ὑπὲρ! Auch 2 Kön. 16, 15 (wo übrigens die Lesart schwankt) ist kein Beweis dafür; denn dort heißt ἐκχέω einfach: „ausgießen" (auf den Altar).

## §. 543.

### (Schluß.)

Daß er aber als das neutestamentliche Passahlamm beides sei, Opfer und Speise, deutet er an theils durch die Verbindung des Subjektes mit dem Prädicat, theils durch die mit den Einsetzungsworten verbundene Handlung. — „Dies (Brod) ist mein Leib, der für euch gebrochen wird." Jesus erklärt nicht bloß: Ich bin das rechte Passah, mein Leib ist das alttest. Passah (wie Karlstadt annahm, welcher, dem parallelen τοῦτο τὸ ποτήριον zum Trotz, τοῦτο nicht vom Brod in Christi Hand erklärte, sondern vom Körper Christi, auf den er bei jenen Worten mit dem Finger gedeutet habe). Sondern Jesus setzt das Subjekt: dies Brod in eine Verbindung mit dem Prädicat: mein Leib, der für euch gebrochen wird, mittelst der Copula: ist. Der Streit, ob diese Worte „eigentlich oder uneigentlich" zu nehmen seien, ist

Digitized by Google

ein sehr müssiger; denn versteht man unter „eigentlichem" Gebrauch der Copula denjenigen, wo Subjekt und Prädicat in subsumirendem oder distributivem, oder qualitativem, oder definirendem oder nuncupativem Urtheil verbunden werden, unter „uneigentlichem" Gebrauch aber denjenigen, wo das Prädicat irgend eine Relation des Subjektes aussagt: so ist es klar, daß ein sogenannter „eigentlicher" Gebrauch der Copula hier nicht stattfinden kann. — a) Verhalten sich Subjekt und Prädicat nach der Kategorie der Quantität als specielleres oder allgemeineres, so ist das Urtheil subsummirend (z. B. Zürich ist eine Stadt, der Oelbaum ist eine Pflanze) wo natürlich das Prädicat den unbestimmten Artikel hat, oder distributiv (z. B. die Erdtheile sind Europa, Asien u. s. w.). Beide Fälle finden aber hier nicht Statt, da das Subjekt, dies (Brod), dieser Kelch, ein Einzelnes ist, und ebenso das Prädicat, mein Leib, mein Blut. — b) Verhalten sich Subjekt und Prädicat nach der Kategorie der Qualität als Ding und (wesentliche oder zufällige) Eigenschaft, so ist das Urtheil descriptiv (z. B. die Luft ist elastisch, diese Rose ist verwelkt, die Rosen sind stachlich) wo dann das Prädicat stets ein Adjektiv ist. Dieser Fall findet hier ebenfalls nicht Statt, da Christi Leib und Blut keine Eigenschaft ist. — c) Kommen die Kategorien der Quantität und Qualität zusammen, und verhalten sich Subjekt und Prädicat als Namen und Bedeutung (genus prox. cum differentia specif. oder species proxima cum differentia individuante) so ist das Urtheil entweder definirend (Frage: Was versteht man unter einem Mohren? Was ist Paris? Antw.: Der Mohr oder ein Mohr ist ein schwarzer Mensch, Paris ist die Hauptstadt von Frankreich) oder nuncupativ (Frage: Wie nennt man einen schwarzen Menschen? Wie heißt die Hauptstadt von Frankreich? ein schwarzer Mensch ist ein Mohr, die Hauptstadt von Frankreich ist Paris). Daß auch diese Fälle hier keine Anwendung erleiden, ist klar. Ströbel wollte die Einsetzungsworte als nuncupatives Urtheil erklären: Dies (euch noch unbekannte) ist τὸ σῶμά (gen. prox.) μου (diff. specif.). Allein diese Erklärung ist theils wegen des τοῦτο τὸ ποτήριον



Digitized by Google

unmöglich, theils deshalb, weil den Jüngern ein Stück Brod keineswegs zu den unbekannten Dingen gehörte. Wäre die Erklärung aber möglich, so würde sie auf die Transsubstantiationslehre führen (dies, was ihr zu kennen wähnt und für Brod ansieht, was ihr aber in der That noch nicht kennt, ist — nicht Brod, sondern — mein Leib). — Der Fall kömmt im Bereich der Logik und menschlichen Sprache nicht vor, daß ein concretes Einzelnes mit einem von ihm verschiedenen concreten Einzelnen identificirt oder für einerlei erklärt würde. (Etwa: dies Buch ist jener Stuhl). Ja selbst wenn man ausnahmsweise einen solchen Fall annehmen wollte, würde dies nichts helfen; denn nach der Meinung derer, welche am lautesten sich der „eigentlichen Erklärung" zu rühmen pflegen, soll in den Einsetzungsworten das Prädicat mit dem Subjekt nicht identificirt, sondern nur ein Beisammensein beider ausgedrückt werden. — Dies ist aber d) der vierte logisch mögliche Gebrauch der Copula, daß das Prädicat eine Relation des Subjektes ausdrückt. (Z. B. die Fruchtbarkeit ist die Folge von Regen und Sonnenschein). Diese Relationen werden aber nicht immer mit Worten ausgedrückt, sondern da, wo dieselben als bekannt vorausgesetzt werden können, pflegen Breviloquenzen der verschiedensten Art einzutreten. (Und dies ist der fälschlich sogenannte „uneigentliche" Gebrauch der Copula, wobei aber die Copula ihre alte Bedeutung behält, und nur im Prädicate die Breviloquenz liegt). So überreicht man z. B. einen Beutel mit den Worten: „das sind 10 Thlr." (statt: „das ist ein Beutel, der 10 Thlr. enthält") weil der Empfänger das, daß das continens ein Beutel ist, schon weiß, und nur über das Wieviel des contentum belehrt zu werden bedarf. So sagt man: „Karl ist ein Kind" oder: „das ist ein Kind" (und nicht: „das ist ein Kind in Kleidern") weil es sich von selbst versteht, daß das Kind Kleider anhat, und nur über das Lebensalter etwas ausgesagt werden soll. Diese Art von Breviloquenz, die Synekdoche, (also ein „uneigentlicher" Gebrauch, vgl. Buk. 48, 48) erleidet aber darum keine Anwendung auf die Einsetzungsworte („dies ist Brod, in welchem mein Leib ist") weil hier

Digitized by Google

dies Ineinanderſein nicht als bekannt vorausgeſetzt werden konnte. (Vgl. gegen Rodatz meinen Aufſatz: das Sacrament und die Logik, in meiner ref. Kirchenzeitung 1851, Nr. 36 ff.) Eine andere Art Breviloquenz entſteht bei Erklärung von geſprochenen Gleichnißen oder faktiſchen Sinnbildern, z. B. „der Samen iſt das Wort," wo dann „iſt" mit „bedeutet" verwechſelt werden kann. Inſofern eine ſinnbildliche Beziehung zwiſchen dem gebrochenen Brode und dem gebrochenen Leibe Chriſti jedenfalls auch ſtattfindet, könnte man (mit Zwingli und Oecolampad) auf den Gedanken kommen, die Einſetzungsworte hienach auszulegen. („Dies Brod bedeutet meinen Leib, iſt ein Sinnbild meines Leibes"). Das Brechen des Brodes wäre ein Sinnbild ſeines Todes, das Eſſen des gebrochenen Brodes ein Sinnbild der Aneignung ſeines Todes durch Vereinigung mit ſeiner Perſon. Aber gerade dieſe verſinnbildlichte Analogie zwiſchen Chriſto und jenem Paſſahlamm, welches Opfer und Speiſe war, führt weiter. War Jeſus das rechte Gotteslamm, auf welches das altteſt. Paſſahlamm als ein bloßes Sinnbild hingewieſen hatte, ſo war auch die von ihm vollbrachte Erlöſung die rechte wahre Erlöſung; und jene Erlöſung aus Aegypten, zu welcher das Paſſahlamm ſich als Pfand und Siegel verhielt, war ſelber nur eine vorbildliche (ein bloßes פֶּסַח, ein bloßes ſchonendes Vorbeigehn, eine πάρεσις vgl. Röm. 3, 25) geweſen. Wer das Paſſahlamm aß, hatte darin nicht bloß ein Sinnbild der künftigen Erlöſung, ſondern ein Pfand und Siegel einer ſofortigen Erlöſung, aber nur einer vorbildlichen, eines Verſchontwerdens. Hat man nun im alten Bunde, bei der vorbildlichen Erlöſung, das altteſt. Paſſahlamm nicht bloß als Sinnbild, ſondern zugleich als Pfand und Siegel erhalten, ſo läßt es ſich von vorneherein vorausſetzen, daß im neuen Bunde Brod und Wein auch nicht bloß Sinnbilder, nicht bloß dazu beſtimmt ſein werden, zu lehren und darzuſtellen, daß der Geopferte uns zur Speiſe werden müſſe — ſondern daß ſie ebenfalls Pfänder und Siegel ſein werden, mit denen uns die neuteſtamentliche Erlöſung (der durch ſie verſinnbildlichte Lebensbund mit dem, der Opfer war und Speiſe iſt)



Digitized by Google

real gegeben wird. Und in der That, gerade so, wie 2. Mos. 12, 11 gesagt war: „Dies (Lamm) ist ein Verschonen Jehovahs," gerade so wie dort die vorbildliche Erlösung, die πάρεσις, als Prädicat mit dem Lamm als Subjekte verbunden war: gerade so verbindet Christus die reale schließliche Erlösung, den ἵλασμός in seinem Tode, als Prädicat mit dem Brod und Wein als dem Subjekt. Dort wie hier ist die gleiche Breviloquenz. Das Lamm ist nicht das Verschonen selbst, und das Verschonen ist auch nicht in et sub agno, sondern das Lamm ist das Pfand und Siegel des Verschontwerdens; wer Theil hat am Lamme, hat Theil an der Verschonung; der Akt des Essens des Lammes involvirt den Akt des Verschontwerdens. So ist das Brod ein Pfand und Siegel des gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes Christi; wer Theil hat am Brode, hat Theil am Opfer Christi. Wir wissen aber (und gerade die sinnbildliche Bedeutung des Essens und Trinkens führt darauf) daß Christus uns an seinem Opfer nicht anders Theil giebt, als indem er seine Person uns zur Speise giebt (in der unio mystica). Antheil haben an seinem gekreuzigten Leib und vergossenen Blut heißt: in dem Bunde stehen, der in Christi Leib und Blut geschlossen ist. — Und so findet das zweite der Einsetzungsworte seine gottgegebene Interpretation in den Worten bei Luk. und Paulus: „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut". Auch hier ist eine Breviloquenz und zwar eine doppelte, es steht „Kelch" für „Wein", und „Bund" für „Siegel des Bundes"; aber diese beiden Breviloquenzen mußten einem jeden absolut verständlich sein. Denn wie es als bekannt vorausgesetzt werden mußte, daß mit dem Kelche der darin enthaltene Wein gemeint sei, so mußte es als ebenso bekannt vorausgesetzt werden, daß der Israelit, wenn er das Passahlamm aß und die üblichen Kelche dazu trank, durch diesen Akt theilhaftig ward des Bundes mit Gott. — Wer von dem Brode isset und von dem Kelch trinkt, der wird in jenen Bund, welcher in Christi gebrochenem Leib und vergossenem Blute geschlossen ist, aufs neue eingesetzt. Wir wissen aber längst, wie aus der Analogie des Passahs, so aus Joh. 6 und 15, und

Digitized by Google

endlich aus der sinnbildlichen Bedeutung des Essens, daß dieser Bund kein bloß juridischer, sondern der Lebensbund mit Christi Person ist, jene unio mystica, welche mit der Wiedergeburt beginnt, und durch fortwährend erneute Thaten der Selbstmittheilung Christi erneuert und erhalten werden muß. — Fassen wir das gewonnene Resultat zusammen. a) Das Brod ist Sinnbild Christi; das gebrochene Brod ist Sinnbild des getödteten Christus; der Wein ist Sinnbild seines vergossenen Blutes. Das Essen des Brodes ist Sinnbild unsrer realen centralen Vereinigung mit seiner Person, das Trinken des Weines Sinnbild des Antheils, den wir dadurch an der sühnenden Kraft seines Blutes und Todes empfangen. b) Brod und Wein sind zugleich Pfänder und Siegel einer gleichzeitigen erneuten Selbstmittheilung Christi; der sichtbare Gesammtakt des Essens des Brodes und Trinkens des Kelches involvirt einen unsichtbaren Akt der Bundeserneuerung d. h. erneuten Lebensmittheilung Christi zur erneuten Bestätigung unseres Antheils an seinem Tode. — Und darin hebt sich das h. Abendmahl nun hoch über das altteſt. Passah. Dort lag das Besprengen der Thürpfosten mit dem Blut und das Essen des Fleisches gänzlich auseinander. Das Blut des Lammes war ein Blut für den Israeliten, pures Opfer und nicht Speise, das Fleisch war pure Speise. Im neuen Testamente ist dieser Dualismus aufgehoben. Christi Blut wird nicht äußerlich an die Thürpfosten gesprengt, sondern an die Herzen; dadurch, daß Christi Person unsres innern Menschen Speise wird, wird auch sein Blut und Tod uns zum lebendigmachenden Tranke. Nicht äußerlich, nicht abgesehen von der unio mystica mit seiner Person, sondern durch diese reale centrale Vereinigung mit seiner Person erhalten wir Theil an seinem Verdienst.

Anm. 1. Rodatz (Luth. Zeitschr. 1846 H. 3, 1847, H. 4) hat sich bemüht, meine Untersuchung über den Gebrauch der Copula im allgemeinen (mein Dogm. v. Ab. I, §. 1) als höchst verfehlt und schülerhaft darzustellen, was ihm dann Kahnis (S. 39 Anm.) getreulich nachbetet, indem er von „Ebrards logischen Experimenten" spricht, dieselben aber zu widerlegen sich wohl hütet. — Der Hauptbeweis von Rodatz ist dieser: ich sei so ungeschickt, das Urtheil „ein schwarzes Pferd ist ein Rappe" für ein nuncupatives zu halten, während es doch

Digitized by Google

nur eine Inversion eines definirenden Urtheils sei! — Antwort: wenn ein Franzose, der nicht deutsch kann, ein weißes Pferd einen Rappen nennt, so hat jene Inversion eine Stelle; man ruft ihm zu: „ein schwarzes Pferd ist ein Rappe," nicht um ihn zu sagen, was ein schwarzes Pferd, sondern was ein Rappe sei. Wenn man aber demselben Franzosen Unterricht im deutschen giebt, und ihm sagen will, daß man für „schwarzes Pferd" den ihm noch unbekannten kürzeren Ausdruck Rappe brauchen könne, so ist das Urtheil: „ein schwarzes Pferd ist ein Rappe" keine invertirte Definition, sondern wahrhaftig ein nuncupatives Urtheil.

Anm. 2. Der Ausdruck: „dies Bild ist Luther" ist (trotz Kahnis S. 44) eine Breviloquenz; denn das Bild ist kein Luther, auch kein gemalter oder gegossener, (da ein „gegossener Luther" eben kein wirklicher Luther ist!), sondern es ist eine Breviloquenz für: „dies Bild ist ein Bild Luthers." — Daß man nicht erklären dürfe: Christus bedeutet den Sämann, sondern: der Sämann bedeutet Christus — item, daß nur bei einem sehr kleinen Theil jener Breviloquenzen (nämlich nur bei Erklärungen von Gleichnißen) ist mit bedeutet (= ist ein Sinnbild) vertauscht werden könne, hätte Kahnis uns Reformirten nicht erst so weitläufig zu expliciren gebraucht, da das alles schon lange von mir selbst kürzer und klarer dargethan war. — Wie man im Ernste die luth. Exegese der Einsetzungsworte im Gegensatze zu der reformirten eine „eigentliche" nennen könne, ist schwer begreiflich, und ebenso wie man sie für die näherliegende halten könne. Wenn ein sterbender Vater seinem Sohne eine Brieftasche mit Documenten und Hypotheken übergiebt, und sagt: „Nimm dies, das ist mein ganzes Vermögen," so ist das doch gewiß ein sehr natürlicher und naheliegender Gebrauch von „ist." Wer diese Papiere hat, hat das Vermögen; der Akt der Uebergabe der Papiere involvirt den Akt der Uebergabe des Vermögens (ohne daß darum der Sohn auf den Einfall kommen wird, die Häuser, Gärten und Felder seines Vaters, deren Kaufbriefe oder Pfandscheine er empfängt, seien in und unter diesen Briefen und Scheinen!) Gerade dies ist die Breviloquenz, die wir in Christi Worten finden. „Nehmet hin und esset, das ist mein für euch gebrochener Leib." Empfangt ihr dies, so ist mein gebrochener Leib, mein vergossenes Blut der neutest. Erlösung euer. Diese Breviloquenz mußte von den Jüngern verstanden werden, da die Analogie mit dem Passah (2. Mos. 12, 11) ja die klare Beziehung auf das Passah vorlag. Eine Synekdoche dagegen hätten die Jünger nimmermehr verstanden, a) weil die Synekdoche nur dann verständlich ist, wenn das eine Objekt gewohnter Weise im andern sich zu befinden pflegt

Digitized by Google

(wie Geld im Beutel, Getränk in der Kanne), b) weil Christi Leib noch nicht gebrochen, sein Blut noch nicht vergossen war, die Jünger also an ein Seyn des vergossenen Blutes im Wein, des vor ihnen sitzenden Leibes Christi im Brod gewiß am allerletzten gedacht haben werden, wo jenes andere, dem Passah analoge Verständniß so nahe lag!

Anm. 3. Daß Luk. 22, 20 und 1. Cor. 11, 25 die Worte ἐν τῷ αἵματί μου zum Namen ἡ καινὴ διαθήκη und nicht zum Verbum ἐστί gehören, hat neuerdings Doedes (S. 118) bewiesen. Christus kann doch nicht limitiren wollen, in seinem Blute sei der Kelch der neue Bund, außer seinem Blute sei er aber etwas anderes. Er kann doch nicht sein Blut als die Sphäre angeben, innerhalb welcher die κ. διαθ. im Prädicatsverhältniß zu dem ποτήριον stehe, oder innerhalb welcher das ἐστί Geltung habe! — Kahnis (S. 72) wendet freilich ein, das ἐν wolle sich dann nicht erklären lassen, da der Bund „durch das Blut vermittelt ist, nicht aber im Blute liegt." Sechs Zeilen weiter unten sagt derselbe Kahnis: „das Blut muß selbst Bund sein" und S. 64 erklärt er das Blut für „die ewig gültige Sühnkraft des Todes Christi." — Logisch sind diese Experimente gerade nicht.

Anm. 4. Die Erklärung: „Dies ist mein Leib, der hiemit in sub et cum hoc pane euch gegeben, d. h. unter euch vertheilt wird" oder „der in und mitsammt diesem Brode zerbrochen wird, weil er in dem Brode befindlich ist" bedarf im Ernste keiner Widerlegung. (S. dagegen Doedes S. 99.) Schon das parallele ἐκχυνόμενον (was man freilich mit „eingeschenkt" hat übersetzen wollen!) genügt als Gegenbeweis. — Die Erklärung: „dies Brod wird in euch (durch Assimilation) nicht zu einem Theil eures Leibes, sondern zu einer Substanz, die Leib von mir ist," ist vollends gekünstelt. Es müßte σὰρξ stehen, und wie soll man die Worte: „das ist der neue Bund u. s. w." erklären?

## §. 544.

1. Cor. 10—11.

**Das h. Abendmahl ist also eine Handlung, worin nach Christi Einsetzung mit dem sichtbaren Akte des Essens des gebrochenen Brodes und Trinkens des Weines ein gleichzeitiger unsichtbarer Akt der erneuten mystischen Selbstmittheilung der Person Christi zur erneuten Mittheilung der Frucht seines Todes verbunden ist. Das gleiche lehrt uns die Stelle 1. Cor. 10, 16 ff. Die Christen sollen keinen Theil nehmen**

Digitized by Google

an heidnischen Opfermahlzeiten, denn obwohl die Götzen als solche nichts sind, so ist doch der Götzendienst Satansdienst, und wer an heidnischen Opfermahlen Theil nimmt, der tritt mit dem Satansdienst und somit mit dem Satan und den Dämonen selbst in Gemeinschaft. Das h. Abendmahl dagegen ist eine Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi. Beide Gemeinschaften zusammen vertragen sich nicht. — Auf welche Weise das gebrochene Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi sei, wird so wenig gesagt, als auf welche Weise man durch Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten in die Gemeinschaft der Dämonen trete. Nur soviel ergiebt sich klar aus dem Context: a) daß Brod und Wein nicht bloß Sinnbilder der Gemeinschaft mit Christo sein können; denn warum soll ich nicht neben einem Sinnbild Christi auch ein Sinnbild des Teufels beschauen und geistig genießen, d. h. in meinen intellectus aufnehmen können? warum nicht neben dem Sinnbild des Lammes das des Drachen (z. B. Offenbar. 13, 11)? Daß vielmehr der Akt des Essens des Brodes u. s. w. ein Akt der realen Gemeinschaft mit Christo ist. b) Daß das Brod für uns und als von uns gegessenes die *κοινωνία τοῦ σώματος Χρ.* ist, so, daß wer Antheil empfängt am Brode, Antheil empfängt an der *κοινωνία* Christi; nicht aber, daß das Brod für sich, abgesehen vom Akte des Essens u. s. w. Gemeinschaft habe mit Christi Leib. Es heißt nicht: das Brod hat Gemeinschaft, sondern: das Brod, das wir brechen u. s. w. ist (für uns) die Antheilnahme am Leibe Christi. — Das erstere wird bestätigt dadurch, daß Paulus 1. Cor. 11, 27 sagt, daß wer von diesem Brode unwürdig, nämlich ohne Selbstprüfung und als von gemeinem Brode, esse, sich am Leibe des Herrn selber versündige. Hienach muß mit dem Akte des mündlichen Genusses der irdischen Elemente ein objektiver Akt der exhibitio Christi nothwendig verbunden sein. Gleichzeitig mit dem sichtbaren Akte reicht Christus sich selbst Jedem dar. — Das andere wird dadurch bestätigt, daß es V. 29 (vgl. V. 27—28) heißt: Wer unwürdig von diesem Brode esse u. s. w. der esse und trinke sich selbst ein Gericht. Nicht: er esse und trinke Christum

Digitized by Google

zum Gericht, sondern, weil er den auch ihm sich exhibirenden Christus nicht percipirt, sondern von sich stößt, und somit Christum und sein Blut mit Füßen tritt, so empfängt er statt des segnenden Himmelsbrodes ein Gericht (welches Gericht sich damals V. 30 sogar in äußeren Strafgerichten kund gab). — Es findet also im h. Abendmahl ein objektiver aber darum nicht unbedingter Akt der erneuten unio mystica statt. Daß es sich um jene Eine, mit der Wiedergeburt beginnende, reale, aber centrale unio mystica von Christi Person mit unsrem neuen Menschen, deren immanente Bedingung der subjektive Glaubensstand ist, und nicht etwa um ein zweites Genus, um eine körperliche, peripherische (d. h. an der Peripherie beginnende) unbedingte Verbindung des Leibes Christi mit unserm (unverklärten) Leib (und hinterher erst mit unsrer Seele) handelt, ergiebt sich am allerklarsten daraus, daß der Herr unmittelbar nach der Einsetzung des h. Abendmahles (Joh. 15, 1 ff.) von der unio mystica geredet, ja daß er in den Einsetzungsworten an die (zwar nicht gleichen, aber ähnlichen) Worte Joh. 6 deutlich genug erinnert hat, ohne auch nur mit einer Silbe es anzudeuten, daß es sich im h. Abendmahl um eine ganz andere Art der Vereinigung mit ihm handle. Von einer solchen Unterscheidung (und in ihr soll doch nach Versicherung der strengen Lutheraner die Grenzscheide zwischen der wahren Kirche und den Irrlehrern und Sacramentirern liegen!) redet die h. Schrift mit keiner Silbe. Jene Unterscheidung ist das künstliche Produkt der nicht bloß uneigentlichen, sondern überdies unstatthaften: synekdochischen Erklärung der Einsetzungsworte. Die h. Schrift gründet vielmehr 1. Cor. 10, 17 die *κοινωνία* mit Christo im h. Abendmahl auf die unio mystica des makrokosmischen Leibes, an welchem Christus das Haupt ist.

Anm. Wenn wir von der unio mystica reden, meinen wir damit natürlich die §. 440 ff. beschriebene wahre, biblische, reale unio mystica, wie sie von Calvin und den Pfälzern zuerst entwickelt, von den Lutheranern aber stets geleugnet worden; nicht etwa den spiritualistischen Schemen, welchen die Form. Conc. an deren Stelle gesetzt, und woran

Digitized by Google

z. B. Ströbel (l. c. S. 54 f.) noch festhält. Er sagt: „Ganz das„selbe ist's, ob ich sage: ich glaube an den Heiland, oder ich genieße „ihn geistlich, oder er ist und wohnt in mir." (!!) „Die Gegenwart „des Erlösers in uns ist keine objektive und reale, sondern eine „subjektive und ideale, keine Gegenwart, wenn ich so sagen darf in „natura, sondern in effigie." Nach solchen Zeugnissen steht es Herrn Kahnis wohl an, S. 59 Anm. zu sagen, Ebrard fände „durch „eine auch die Grundsätze seiner Kirche überschreitende „Potenzirung des Glaubens (!) Lebenselemente, deren Man„gel seiner Kirche von lutherischer Seite so oft vorge„halten worden ist." (!!) Möchte doch Herr Kahnis von der reformirten Kirche die Bibellehre von der objektiven realen unio mystica in natura, nicht in effigie, hinübernehmen in seine Kirche, um vor allem die rationalistische Versubjektivirung des Glaubens in letzterer zu überwinden!

## §. 545.

### Zusammenfassung der Schriftlehre.

Das h. Abendmahl ist eine Handlung, worin Christus die unio mystica, den realen Lebensbund, mit den Seinen erneuert, indem er sich, seine Person und verklärte Menschheit, ihnen objektiv, real, central von neuem einpflanzt, und sie damit in dem Antheil an der durch seinen Tod erworbenen Sühne befestigt und erneut. — Darin liegen zwei Reihen von Lehrsätzen. Erstlich, daß das h. Abendmahl nicht bloß Sinnbild ist, sondern einen realen mystischen Einzelakt Christi involvirt. Zweitens, daß dieser Einzelakt gleichartig ist mit dem Wesen der unio mystica überhaupt. — A. 1) Das Brod ist ein Sinnbild Christi des Himmelsbrodes, das gebrochene Brod ein Sinnbild des getödten Leibes Christi, der Wein ein Sinnbild des Blutes Christi. Der Akt des Essens und Trinkens ist ein sinnbildlicher Akt, bezeichnend die Wahrheit, daß wir, um an dem im Tode des alttest. Passahlammes geschlossenen Bund Theil zu haben, Theil haben müssen an seiner lebendigen Person. — 2) Brod und Wein sind aber zugleich auch, und unbeschadet ihrer sinnbildlichen Bedeutung, Pfänder und Siegel des gleichzeitigen Selbstmittheis-

Digitized by Google

lungsaktes Christi, sodaß wir mit Brod und Wein Christum empfangen. — 3) Der sichtbare Akt involvirt den unsichtbaren Akt Christi. Der unsichtbare Akt Christi ist im sichtbaren Akte. (Actus in actu). — 4) Christus aber ist der operans; er speist und tränkt die Seinen. Die Kirche oder der Diener der Kirche oder richtiger: die Gemeinde, vollzieht nur den sichtbaren Akt, Christus den unsichtbaren. Brod und Wein sind ebenfalls nicht causa efficiens oder Vehikel, die uns Christum bringen, sondern Pfänder und Siegel des gleichzeitigen aber von Christo selber vollzogenen himmlischen Aktes. — B. Von der erneuten Mittheilung Christi im h. Abendmahle gilt alles, was von der unio mystica überhaupt gilt. 1) Die Mittheilung und Speisung ist eine centrale, d. h. eine organische zwischen dem seelischen Centrum des erhöhten Menschgewordenen und unserem seelischen Centrum (s. oben §. 444), sodaß Christus dann von unsrem Centrum aus beides, das psychisch-somatische, wie das noetische Leben heiligend durchdringt und umgestaltet. Sie ist eine geistliche, wobei der h. Geist als Geist Christi das Glied des makrokosmischen Leibes Christi organisch und auf allmächtige, alle Schranken des Raumes überwindende Weise (nicht aber auf mechanische Weise, durch Ausdehnung des mikrokosmischen Leibes Christi im Raum) mit dem Haupte verbindet, also daß neue Ströme des Lebens vom Haupte in das Glied überströmen. — 2) Die Mittheilung ist eine reale, keine imaginäre, daß wir mit unsern Gedanken und unsrer Phantasie recht lebhaft an Christum dächten, und ihn dadurch (mit Herrn Ströbel) in effigie gleichsam genößen, sondern eine reale, indem das vor all unsern Gedanken in uns dageweſene substantielle Centrum unsres physischen und noetischen Seyns, mit Christi Centrum organisch verbunden, eine neue Substanzmittheilung des verklärten Menschensohnes empfängt. Und so ist die Mittheilung eine objektive, nicht hervorgebracht durch eine Glaubens- oder Liebes-Anstrengung von unsrer Seite, sondern durch eine That Christi. — 3) So wenig aber eine Glaubensthat von unserer Seite Christum holt oder wirkende Ursache des unsichtbaren Aktes der Mittheilung Christi an uns

Digitized by Google

ist, so sehr wird ein Glaubenszustand, eine metanoetische Gesinnung, als die allgemeine Bedingung der unio mystica gefordert. Das h. Abendmahl ist seinem Wesen nach für die Glieder Christi bestimmt, nicht für Unwiedergeborene. Wer noch gar kein Glied Christi ist, noch nicht einmal jene (auch vor der vollen Wiedergeburt schon möglichen) Anfänge einer subjektiven Bekehrung und objektiven Gemeinschaft mit Christo hat, für den ist das h. Abendmahl, wenn er (was in concreto schwer denkbar) in purer Unwissenheit dasselbe mitfeiert, überhaupt kein Abendmahl, wenn er es aber in wissentlicher Heuchelei, also wissentlichem Hohne begeht, wird es ihm zu einem Gericht. Ebenso, wer zwar wiedergeboren ist, bei welchem aber die metanoetische Gesinnung dermalen sich nicht fortsetzt, sondern dem Leichtsinn und muthwilligen Siegen des alten Adam Platz gemacht hat. Solche nehmen den Herrn, der auch ihnen sich objektiv darreicht, nicht in sich auf (exhibetur omnibus, percipitur a digne vescentibus), sondern stoßen ihn von sich, und ziehen dadurch ein κρίμα über sich herein. Denn da Christi Leib kein todter, sondern ein beseelter Leib ist, so kann Christi Leib nicht sein, wo Christi Geist nicht ist. Wer immer aber als ein armer, schuldbeladener, kranker, im Kampfe mit dem alten Menschen seufzender, kurz als ein nach Kraft und Gnade hungernder hinzutritt (mag nun sein dogmatisches Wissen klarer oder minder klar sein — auf die Stellung des Herzens kömmt es an! —) der empfängt den ihm sich darreichenden Herrn, und wird getröstet und gestärkt. Er empfängt a) erneute Gewißheit der justificatio durch Christi Tod, also erneute Sündenvergebung, b) neue Kraft zur sanctificatio, zum Siege des neuen Menschen über den alten. Der neue Mensch in ihm, das Saatkorn der künftigen Auferstehung zum Leben, wird gespeiset.

Anm. 1. Kahnis (S. 68) sagt sehr treffend: „Nicht ohne ist nie weil." Bedingung und Ursache sind sehr zweierlei. Die Saat kann vom Acker nicht aufgenommen werden und kann nicht Wurzel schlagen, wenn der Acker eine ungepflügte Steinfläche darbietet; daraus wird aber wahrlich kein vernünftiger die Consequenz ziehen:

Digitized by Google

„Aha, also das Pflügen macht die Saat zur Saat," oder „die Pflugschaar bringt den Samen hervor." Nicht vernünftiger ist es, wenn aus dem reformirten und biblischen Lehrsatz, daß der Glaube die Bedingung der perceptio sei, gefolgert wird: „Also nach reformirter Lehre macht der Glaube das Sacrament zum Sacrament." Nicht ohne ist nie weil, sagt Kahnis treffend. Wenn ich zwei Hungernden Brod reiche, der Eine aber hungern will, und Hand und Mund zuschließt, so folgt daraus daß er kein Brod empfängt, wahrlich noch nicht, daß ihm keines gereicht worden sei, und ebensowenig, daß bei dem Anderen das Oeffnen des Mundes die Speise producirt oder zur Speise gemacht habe. Nicht ohne ist nie weil.

Anm. 2. Was wir im h. Abendmahle empfangen, ist nach richtiger Erklärung der Einsetzungsworte nicht „der verklärte Leib und das Blut Christi," noch der „wahre Leib und das wahre Blut Christi" (giebt es denn auch ein unwahres?) sondern der gebrochene Leib und das vergossene Blut Christi, d. h. der Antheil an dem im Tode Christi geschlossenen Bund, das heißt dann aber eben: die Person Christi, in deren lebendiger Mittheilung und Gemeinschaft jener Bund besteht. — Wir empfangen sein „Fleisch" und „Blut" im Sinn von Joh. 6 (Conf. Gall. 36: vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine) d. h. aber eben nicht: beides als todte Materie, sondern als lebendiges beseeltes, von Christo beseeltes, von ihm und seinem Geiste erfülltes, d. h. eben seine ganze Person, den ganzen Christus. — Auch Kahnis muß dies wider Willen anerkennen. Unter dem Blute Christi, das wir empfangen, versteht er (S. 64 f) „die ewig gültige Sühnkraft des Todes Christi," „die „ewig lebendige Sühnkraft des Opfers Christi. Nicht die Vergangen„heit des einmal erlittenen Opfertodes, sondern die ewige Gegenwart „der Heilskraft des Opfers Christi ist hier unter Blut gemeint." S. 70 „das durch den Tod hindurchgegangene Leben Christi, welches „auf immer uns mit Gott versöhnt; das ewig kräftige Sühnopfer, „welches Christus an seinem Leibe gebracht hat." Ebenso erkennt er S. 66 an, daß „nicht Christi Tod, sondern Christus der Sühn„deckel ist." Wo aber Calvin genau dasselbe sagt (ich bitte die Stellen oben S. 332—335 nachzulesen!) da declarirt Herr Kahnis (S. 57 Anm.): „bei Calvin geht unvermittelt neben seiner Idee „von der Mittheilung der himmlischen Kräfte der Leiblichkeit des Er„höhten diese Bedeutung des Abendmahls (als der Aneignung der „durch Christi Tod erworbenen Sühne) her." Neque enim bona nobis sua aliter communicat, nisi dum se nostrum facit. Wahr-

Digitized by Google

lich, ſehr unvermittelt! Doch auf eine Entſtellung mehr oder weniger kommt es ja nicht an!

## §. 546.

### Kirchenlehre.

Ich ordne die einzelnen in den Bekenntnißſchriften enthaltenen Ausſprüche ganz nach dem im vorigen §. entworfenen Schema. —

A. 1. Brod und Wein ſind Sinnbilder: Conf. Helv. prior 23: Panis et vinum ex institutione Domini symbola sunt. Cat. Genev. Cur autem pane corpus, vino sanguis Domini significatur? ... docemur, quam vim habet panis in nutriendis corporibus ad sustinendam praesentem vitam, eandem corpori Domini inesse ad alendas spiritualiter animas etc. Conf. Belg. 35: Ut autem panem hunc spiritualem et coelestem Christus nobis figuraret seu repraesentaret, instituit panem et vinum terrenum et visibilem in corporis et sanguinis sui sacramentum. Cat. Pal. 79: Nicht allein, daß er uns damit will lehren, daß, gleichwie Brod und Wein das zeitliche Leben erhalten, alſo ſei auch ſein gekreuzigter Leib und vergoſſenes Blut die wahre Speiſe und Trank unſerer Seelen zum ewigen Leben. .... Conf. Helv. post. 21: Visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum spiritum sanctum praestatur.

2. Brod und Wein ſind aber zugleich auch Pfänder und Siegel des gleichzeitigen unſichtbaren Aktes. (Actus in actu.) Helv. prior 23: ... symbola sunt, quibus ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio .... exhibeatur. Cat. Genev.: Solamne eorum, quae dixisti, beneficiorum significationem habemus in Coena, an illic re ipsa nobis exhibentur? Quum Dominus noster ipsa sit veritas, minime dubium est, quin promissiones, quas dat illic nobis, simul etiam impleat; quamobrem non dubito, quin, sicuti verbis et signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. Gall. 34: Credimus adjuncta esse verbo sacramenta, .. gratiae Dei nimirum pignora et tesseras. ... Talia esse signa, ut Deus per illa, sancti sui Spiritus virtute, operetur, ne

Digitized by Google

quidquam ibi frustra nobis significetur. Scot. 1. Firmiter credimus, panem quem frangimus, esse communionem corporis, et poculum, cui benedicimus, esse communionem sanguinis ejus, sic quod fideles in recto usu Coenae Dominicae edere corpus et bibere sanguinem Jesu Christi confitemur. Belg. 35: quam vere accipimus et tenemus manibus nostris hoc sacramentum, illudque ore comedimus, tam vere etiam nos .... recipere verum corpus et verum sanguinem Christi. Cat. Pal. 79 .... sondern vielmehr, daß er uns durch dieſe ſichtbaren Zeichen und Pfand will verſichern, daß wir ſo wahrhaftig ſeines wahren Leibes und Blutes durch Wirkung des h. Geiſtes theilhaftig werden, als wir dieſe heiligen Wahrzeichen mit dem leiblichen Munde zu ſeinem Gedächtniß empfangen. Helv. post. 21 (ſiehe unter 1) Visibiliter ... repraesentatur, quod intus in anima ... praestatur. Foris offertur panis ... intus interim opera Christi per Spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem Domini et pascuntur his in vitam aeternam.

3. Chriſtus iſt gegenwärtig in dem Akte, nicht in den Elementen. (Actus in actu, non extensum in extenso.) Helv. prior 23: Non quod pani et vino corpus et sanguis Domini vel naturaliter uniantur, vel hic localiter includantur, vel ulla huc carnali praesentia statuantur. (Vgl. Cat. Pal. 78). Helv. post. 21: Ergo corpus Domini et sanguinem ejus cum pane et vino non ita conjungimus, ut panem ipsum dicamus esse corpus Christi, aut sub pane corporaliter latitare corpus Christi, ut etiam sub speciebus panis adorari debeat, aut, quicunque signum percipiat, idem et rem percipiat ipsam. Decl. Thor. de coena 7 und 11: Nequaquam negamus veram c. et s. Chr. in coena praesentiam, sed tantum localem et corporalem praesentiae modum, et unionem cum elementis substantialem; ipsam vero nobiscum praesentiam sancte credimus. Cat. Gen. Itaque nec corpus in pane inclusum esse, nec sanguinem in calice, imaginaris? Nequaquam.

4. Chriſtus iſt der operans, die Kirche und ihre Diener ſind nur ministri. Scot. 1. (Christus) solus facit sacramenta nobis efficacia provenire. Helv. post. 21 (ſ. oben) .. quod per ministerium ministrorum ecclesiae accipiunt. Belg. 35: Christus seipsum nobis cum omnibus bonis suis participandum offert. Cat. Genev. Virtutem suam exerere Domino placuit per sua organa, quem in finem ea destinavit.

Digitized by Google

B. Im h. Abendmahl empfangen wir Erneuerung und Stärkung der unio mystica, d. h. erneute Speiſung mit Chriſti Perſon, nicht aber ein andres Genus von Speiſung. (Denuo, non novum.) Conf. Belg. 35: Qui regenerati sunt, duplicem in se vitam habent, unam quidem carnalem et temporariam, quam a prima nativitate sua attulerunt, . . . alteram spiritalem et coelestem, quae illis donatur in secunda nativitate. . . Sicuti vero Deus panem terrenum et materialem ad hujus vitae carnalis et terrenae sustentationem idoneum constituit, ita ad conservationem illius vitae spiritualis et coelestis . . . . panem vivificum misit, . . . nempe Jesum Christum. Ut autem panem hunc . . . nobis figuraret . . . . instituit P. et V. terrenum et visibilem in corporis et sanguinis sui sacramentum, ut iis nobis testificetur, quam vere . . (ſiehe oben unter 2.) Cat. Gen. (Christum recipimus) dum non solum mortuum credimus, quo nos a morte liberaret etc., sed et in nobis habitare agnoscimus, nosque illi conjunctos esse eo unitatis genere, quo membra cum capite suo cohaerent, ut hujus unitatis beneficio omnium ejus bonorum participes fiamus. — Numquid hanc communionem per solam Coenam obtinemus? — Imo vero, Joh. 6, 52 al. — Quid amplius ex Sacramento consequimur? Hoc, quod illa, de qua dixi, communicatio nobis confirmatur et augetur. Scot. 1, 21: Sacramenta . . . certitudinem . . . felicissimae illius conjunctionis, unionis et societatis, quam electi cum capite suo Jesu Christo habent, obsignant. Fideles in recto usu Coenae edere corpus et bibere sanguinem Jes. Christi confitemur, et credimus, quod ipse in illis et illi in ipso manent, imo ita fiunt caro de carne ejus et os de ossibus ejus. Cat. Pal. 76: Den gekreuzigten Leib Chriſti eſſen und ſein vergoſſenes Blut trinken — heißt durch den h. Geiſt, der zugleich in Chriſto und in uns wohnet, alſo mit ſeinem gebenedeieten Leibe je mehr und mehr vereinigt werden, daß wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden ſind, dennoch Fleiſch von ſeinem Fleiſche und Bein von ſeinen Beinen ſind, u. ſ. w. Helv. post. 21: Est et spiritualis manducatio corporis Christi, qua . . . . . Christus in nobis vivit et nos in ipso vivimus etc. . . Est et sacramentalis manducatio, qua fidelis non tantum spiritualiter et interne participat vero corpore et sanguine Domini, sed etiam foris . . . accipit visibile corporis et sang. Domini sacramentum (Zeichen und Pfand). Dum enim vivimus, fides continuas habet accessiones. Et qui foris vera fide sacramentum percipit, idem ille non signum duntaxat percipit, sed re ipsa quoque, ut diximus, fruitur.

Digitized by Google

1. Die Mittheilung Christi ist eine centrale; unser innerer Mensch (Belg.) unsre seelische Substanz (Gall. Scot. Helv. Cat. Pal. s. oben) wird gespeist. Von da aber durchdringt die Kraft Christi heiligend die Gedankenwelt wie das Leibesleben. Decl. Thorun. de Coena 12 f. . . et sicut ipse in nobis ita nos in ipso maneamus, et quidem non tantum quoad animam, sed etiam quoad corpus nostrum. . . . Fide mediante non solum animae, sed et ipsa corpora nostra Christi corpori per ejusdem Spiritum ad spem resurrectionis et vitae aeternae inseruntur et uniuntur, ut simus caro de carne ejus et os de ossibus ejus, adeoque unum cum ipso corpus mysticum. Dagegen wird die peripherische Mittheilung, die manducatio oralis, als ob Christi Leib und Blut durch den Mund in unsern Leib einginge, und von da aus erst möglicherweise der Seele einen Segen brächte, verworfen. Belg. 35: Instrumentum seu medium, quo comedimus et bibimus, non est os corporeum. Helv. post. 21: Ut caro Christi corporaliter manducari non potest citra flagitium aut truculentiam, ita non est cibus ventris. Gall. 36: Dicimus autem, hoc spiritualiter fieri. —

Die Mittheilung Christi geschieht geistlich, d. h. durch eine mystische Allmachtwirkung des h. Geistes, welcher das Haupt mit den Gliedern — nicht mechanisch und local, sondern organisch und allmächtig — verbindet. Cat. Gen. Verum, qui hoc fieri potest, quum in caelo sit Christi corpus, nos autem in terra adhuc peregrinemur? Hoc mirifica arcanaque Spiritus sui virtute efficit, cui difficile non est sociare, quae locorum intervallo alioqui sunt disjuncta. Gall. 36: Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus, credimus tamen eum arcana et incomprehensibili Spiritus sui virtute, per fidem apprehensa, nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia. Scot. 21: Unio haec et conjunctio, quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto sacramenti usu, operatione Spiritus sancti efficitur. . . Cat. Pal. 76: durch den heil. Geist, der zugleich in Christo und in uns ist. (Siehe oben bei B.) Helv. post. 21: (Corpus et sanguis Christi) nobis communicantur spiritualiter, . . . per Spiritum sctum. Dabei bleibt also Christi verklärter mikrokosmischer Leib (das mit den Gliedern in organische Verbindung tretende Haupt) ein wahrer, umschriebener Leib. Cat. Pal. 76: obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind. (Siehe oben bei B.) Helv. post. Corpus Christi in coelis est ad dextram patris . . . et tamen non est absens ecclesiae suae celebranti



Digitized by Google

coenam Dominus. Sol absens a nobis in coelo, nihilo minus efficaciter praesens est nobis.

2. Die Mittheilung Christi ist aber eine reale, nicht eine imaginäre. (Der h. Geist bringt uns wirklich in reale organische Verbindung mit dem Haupt; er steigert nicht etwa unsere subjektiven Gedanken, sodaß wir Christum lebhafter als sonst in den intellectus aufnähmen). Gall. 36: Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet, denique quoniam, cum sit divinum ac caeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest. Decl. Thor. de Coena 11: ipsam vero nobiscum praesentiam sancte credimus, non imaginariam, sed verissimam realissimam et efficacissimam. Cat. Pal. 80: daß wir durch den h. Geist Christo werden einverleibt; 76: Fleisch von seinem Fleisch u. s. w.

3. Die Mittheilung ist eine objektive, kommt durch einen Akt Christi und des h. Geistes, nicht durch einen Akt unseres Glaubens, zu Stande; aber der Glauben ist die Bedingung, um den uns sich darbietenden Herrn zu empfangen. Belg. 35: Nos fide, quae animae nostrae est instar et manus et oris recipere verum corpus etc. Scot. 21: Fideles in recto usu edere corpus etc. Cat. Gen. Quis autem rectus erit hujus sacramenti ac legitimus usus? Qualem Paulus 1. Cor. 11, 28 definit, ut probet seipsum homo etc. Quidnam in hac probatione inquiret? Num verum sit Christi membrum. . . Non ergo ab accessu nos arcet imperfectio, qua adhuc laboramus? Quin potius, si perfecti essemus, nullum amplius usum inter nos haberet Coena; quae sublevandae nostra imbecillitati adminiculum esse debet ac imperfectionis subsidium. Helv. post. 21: Ceterum qui nulla cum fide ad hanc sacram domini mensam accedit, sacramento (dem Zeichen) duntaxat communicat, et rem sacramenti, unde est vita et salus, non percipit. . . Qui autem indigne edunt etc., rei fiunt c. et s. dom., et ad judicium sibi edunt et bibunt. (Vgl. den kleinen Heidelb. Katech. Fr. 34: „Macht denn unser Glaube das „Sacrament? — Nicht unser Glaube, sondern Christi Ordnung und „Befehl macht das Sacrament. Der Glauben aber empfähet die Gabe, „welche im Sacrament verheißen ist, nämlich Christi Leib und Blut, „gleichwie die Hand oder der Mund die heil. Zeichen des Brodes und

Digitized by Google

„Weines empfähet.“) Dafür spricht ja auch die Analogie der Taufe. Ein Heide oder Jude, der sich als Heuchler taufen läßt, ohne an Christum zu glauben, empfängt sicherlich nicht „die Wiedergeburt und Sündenvergebung sich zum Gericht;“ sondern beide werden ihm objektiv dargeboten, er stößt sie aber von sich.

Der Zweck oder Segen des h. Abendmahls ist a) erneute Versicherung des Antheils am einigen Opfer Christi. Cat. Pal. 76: Wie wirst du im h. Abendmahl erinnert und versichert, daß du an dem einigen Opfer Christi am Kreuz und allen seinen Gütern Antheil habest? Vgl. qu. 79. Cat. Gen. (s. unter B.) Belg. 35: ut nos in illa (Coena) tam illo ipso quam merito passionis mortisque ipsius fruamur. Helv. post. 21: ea, quae per carnem et sanguinem Domini, pro nobis in mortem tradita, parata sunt, ipsam inquam remissionem peccatorum, liberationem et vitam aeternam applicat et confert nobis. Und so ist das h. Abendmahl nicht eine Wiederholung, sondern ein Gedächtniß des Opfers Christi. Cat. Gen. Ergo non in hunc finem instituta est Coena, ut Deo filii sui corpus offeratur? Minime. Helv. post. (Qui vera fide sacramentum percipit) . . . fidelem mortis dominicae memoriam peragit. Belg: memoriam mortis Christi Servatoris nostri cum gratiarum actione sancte celebrantes. Cat. Pal. 80: Das Abendmahl bezeuget uns, daß wir vollkommene Vergebung aller unsrer Sünden haben durch das einige Opfer Christi ... und daß wir durch den h. Geist Christo werden einverleibt. . . . Die Messe aber lehrt, daß die Lebendigen und die Todten nicht durch das Leiden Christi Vergebung der Sünden haben, es sei denn, daß Christus noch täglich für sie von den Meßpriestern geopfert werde . . . und ist also die Messe im Grunde nichts andres, denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi, und eine vermaledeite Abgötterei.

b) Kraft zur Heiligung und Saatkorn der Auferstehung. Helv. post: liberationem et vitam aeternam, (siehe bei a). Cat. Pal. 76: und von Einem Geiste ewig leben und regieret werden. Cat. Gen. Coena ideo a Christo instituta est, ut corporis et sanguinis sui communicatione educari in spem vitae aeternae animas nostras nos doceret, idque nobis certum redderet . . . Reficiuntur vires, totus homo roboratur. Helv. post: pascuntur in vitam aeternam. Decl. Thor. de Coen. 13 . . . ad spem resurrectionis et vitae aeternae inseruntur (Christi corpori) et aluntur.

c) Die Feier des h. Abendmahls ist, wie Gedächtniß des Todes Christi, so Danksagung für denselben, eucharistia. — Helv. post . . . laeto anima gratias pro redemtione sua totiusque generis



Digitized by Google

humani agit, ac fidelem mortis dominicae memoriam peragit. Belg: Memoriam mortis Christi Servatoris nostri cum gratiarum actione sancte celebrantes.

d) Zugleich ist die Feier des h. Abendmahles auch ein Bekenntniß unserer Einheit mit dem Haupte und mit den Gliedern. Cat. Gen. Nullumne praeterea alium finem propositum habent haec duo sacramenta? Sunt etiam professionis nostrae notae et quasi tesserae quaedam. Illorum enim usu fidem apud homines nostram profitemur, et testamur, nos unum habere in Christo religionis consensum.

## §. 547.

Dogmengeschichtliche Entwicklung. Griech. und röm. Kirche.

Dieses bibelgemäße Dogma hat sich, wie alle anderen, durch den Kampf mit dem Irrthum hindurch entwickelt. — Die älteren Kirchenväter haben eine reine aber unentwickelte Lehre. (S. mein Dogm. v. h. Abdm. I, §. 14—18). Sie alle haben die felsenfeste Ueberzeugung, daß Brod und Wein nicht etwa bloße Sinnbilder seien, auch nicht bloße Pfänder der überhaupt stattfindenden unio mystica, sondern Pfänder einer erneuten Mittheilung Christi. Nirgends aber lehren sie ein Seyn des Leibes und Blutes Christi in und unter Brod und Wein, geschweige eine Transsubstantiation. Ueberhaupt aber geben sie noch wenige begriffliche Bestimmungen. Im ganzen war dabei natürlicherweise die Tendenz mehr darauf gerichtet, in praktisch-erbaulichem Interesse das Verbundensein des unsichtbaren Aktes mit dem sichtbaren, als in scientifischem Interesse den Unterschied zwischen pignus und res zu betonen. Vom 4. Jahrhundert an überwog die Neigung, die sichtbaren Elemente zu einem Gegenstande superstitiöser Adoration zu machen. (Mein Dogm. v. Ab. I, §. 19—21) Gregor v. Nyssa stellte die Theorie auf, daß der Logos qua solcher Brod und Wein zu einer Art Wohnstätte für sich mache; hienach empfing man nicht Christi historischen Leib, weder qua getödteten, noch qua verklärten, sondern eine vom Logos bewohnte und somit zu einer Art von „Leib des Logos" erhobene Materie. Diese Theorie, welche im

Digitized by Google

wesentlichen in der orient. Kirche die herrschende blieb, (der h. Geist descendire in Brod und Wein, und weihe sie zur Wohnstätte des Logos, somit zu Leib und Blut Christi) zeigt schon, daß die Idee der centralen unio mystica verloren war; das h. Abendmahl wurde nicht mehr als Akt erneuter centraler Mittheilung Christi an den innern Menschen, Brod und Wein nicht mehr als Pfand des unsichtbaren Aktes betrachtet. Die Menge identificirte das signum mit der res, und dachte folglich bereits an eine adoratio elementorum und manducatio oralis. (Das im 5ten Jahrhundert geschriebene Buch Pseudo-Dion. de hierarchia erzählt, daß die Volksmenge τὰ θεῖα σύμβολα als solche anbete, während der Eingeweihte sich in seligen Gefühlen zu den himmlischen ἀρχαῖς emporwende. Vgl. mein Abendm. I, S. 323). Die überschwengliche Sprache der liturg. Formulare unterschied immer weniger zwischen Zeichen und Sache. Die Erhebung von Brod und Wein zu neuer Dignität ward als μεταβολὴ bezeichnet, und hiemit wiederum verband man bald die Vorstellung von einer Umwandlung der Substanz. Der mönchisch-fanatische Geist nährte diese Vorstellungen; im 6ten Jahrhunderte sah Anastasius Sinaita in dem Verderben der Hostie und Sauerwerden des Weines allen Ernstes einen dogmatischen Beweis für die Verweslichkeit des Leibes Christi (ebend. S. 350 f.) — Die abendländische Kirche (ebend. §. 22—27) hielt sich bis zur Zeit Karls des Großen freier von Aberglauben. Ihr gregorianischer Meßcanon, damals ziemlich frei von Superstition, verdrängte sogar in Frankreich die älteren, orientalisirenden Agenden. Noch Paschasius Radbertus lehrte im Jahr 830 (lib. de corp. et sang. Domini) daß dem Brod und Wein nur die virtus zugetheilt werde, dem Gläubigen Christi Leib und Blut zu conferiren; der Ungläubige empfange die puren Zeichen ohne die Sache. Deutlicher noch stellte Rabanus Maurus die richtige Lehre der (per visibile opus ostenditur invisibilis effectus) Ratramnus brachte durch formelles Ungeschick zuerst Verwirrung in die Lehre. Dem liturgischen Sprachgebrauche folgend, wonach das Brod der Leib Christi genannt wurde, unterschied er das corpus, quod ore sumitur (das Brod)

Digitized by Google

von dem verum corpus. Dies lautete frivol; Paſchaſius lehrte nun, das Brod ſei der wahre Leib, und bald bildete Lanfrank die ſcholaſtiſche Theorie aus, daß vom Augenblicke der Conſekration an von Brod und Wein nur die Accidenzen oder Attribute (Farbe, Schwere, Geſchmack u. ſ. w.) blieben, die Subſtanz aber in die des Leibes und Blutes Chriſti verwandelt werde. Die weitere Depravirung der Abendmahlslehre hatte ihre Wurzel in der Depravirung des Dogmas von der Kirche (ſ. oben §. 475). Da die Kirche den Trieb hatte, ſich als zweiten Mittler zwiſchen Chriſtum und die Gemeinde hineinzuſchieben, und allen Gnadenerfolg abſolut abhängig zu machen von ihren Gnadenmitteln, ſo lehrte ſie, daß die durch Chriſti Opfer erworbene Gerechtigkeit nicht durch ſubjektiven Glauben, ſondern nur dadurch angeeignet werden könne, daß die Kirche jenes Opferfaktum in unblutigrr Wiederholung dem Vater für ihre Glieder darbringe und vor Augen lege. (Das Faktum und Verdienſt des Todes Chriſti gehöre nicht den Gläubigen, ſondern der ecclesia repraesentativa; wer Theil daran haben wolle, müſſe von ihr und durch ihr Meßopfer dieſen ſeinen Antheil daran erhalten). Faſt ſchien es, Chriſtus habe nicht dem Vater für die Gläubigen ſein Opfer dargebracht (wo dann die Kirche bloß den Beruf hat, den Einzelnen zum Glauben zu führen) ſondern er habe ſein Opfer der Kirche zum Geſchenke dargebracht, daß ſie es ihren Gliedern austheile (wo die Kirche potentiell als vor dem Opfer Chriſti vorhanden erſcheint). — Somit mußte die Kirche durch ihre Prieſter den geopferten Chriſtus auf den Altar ſchaffen; daher die Oppoſition der röm. Kirche gegen die orient. descensio spiritus sancti, (indem nicht der h. Geiſt, ſondern der Prieſter, und in ihm die Kirche, als autor sacramenti erſcheinen ſollte); daher die Zähigkeit, womit die Transſubſtantiationslehre gegen Berengar aufrecht erhalten wurde; daher das gänzliche Zurücktreten der Communion hinter das Meßopfer.

Digitized by Google

## §. 548.

### Fortsetzung. Zwingli und Luther.

Im Gegensatze zum Meßopfer trat Zwingli (1523 in der 18ten Schlußrede) mit der Lehre auf, daß das h. Abendmahl nicht eine Wiederholung, sondern ein Gedächtniß des einigen Opfers Christi sei. Darüber von vorneherein klar (s. mein Abendm. II, S. 94 ff.), daß in den Einsetzungsworten vom gebrochenen Leib und vergossenen Blute Christi die Rede sei, sah er zugleich ein, daß das Brod nicht dieser geopferte Christus selber sein könne; schon 1522 sah er ein, daß est „tropisch" gebraucht sei (richtiger: daß eine Breviloquenz vorliege). Sein und der ganzen evangelischen Partei Tendenz und Energie war dabei gegen das Meßopfer gerichtet (ebend. S. 99 ff.); was die gesammte Abendmahlsfeier als Akt der Gemeinde, nicht was der Abendmahlsgenuß für den Einzelnen sei, war die Frage. In seinem canon Missae streift er ahnend auch an die letztere Seite, und sagt, daß der, der zur Rechten Gottes Sitze, „auf wunderbare Weise, der man nicht näher nachforschen dürfe, gegessen werde" (ebend. S. 104 f.). Sein Hauptinteresse blieb aber immer die Reinhaltung der Lehre von dem einmaligen Opfer Christi. So legte er die Einsetzungsworte exegetisch richtig aus von Christi gebrochenem Leib und vergossenem Blut, kam aber über diese Exegese (wobei er das ἐστι bereits nach Analogie von 2. Mos. 12, 11 erklärt hat) nicht hinaus, kam nicht zu der klaren Einsicht, daß man auch im Abendmahl Christi Person von neuem empfangen müsse, um erneuten Antheil an seinem Tode zu empfangen. So waren ihm Brod und Wein nur Sinnbilder des Todes, nicht Pfänder der erneuten Mittheilung Christi. (Daher est = significat = symbolum est, nicht = pignus est). Dagegen kannte er die unio mystica überhaupt sehr wohl (s. oben S. 331 f.) und war fern davon, im bloß subjektiven Glauben die Heilsaneignung finden zu wollen oder Stellen, wie Joh. 6 u. 15 rationalistisch-spiritualisirend zu verflachen; begriff er doch unter dem Worte: „Glauben"

Digitized by Google

beides, die subjektive fides und die objektive unio mystica. Allein die Anwendung auf das h. Abendmahl zu machen, fand er um so weniger Zeit, da er sich stets nur gegen Luther zu wehren hatte, welcher ihm mehr mit leidenschaftlichem Stürmen, als mit Gründen, die synekdochische Erklärung der Einsetzungsworte und die darauf gebaute Lehre von einem Sündenvergebung bewirkenden Essen und Trinken des in Brod und Wein local gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi mit dem körperlichen Munde aufdrängen wollte. Denn dies und nichts anderes war Luthers persönliche Lehre. Er hatte (s. oben S. 415) das materiale Reformationsprinzip in seiner antijudaistischen und subjektiven Seite erfaßt; „unser Glaube rechtfertigt uns, nicht unsere Werke;" und so blieb er bei dem subjektiven Glauben als dem Hauptstück der Heilsaneignung stehen; die Lehre von der unio mystica (als einer objektiven realen unio) blieb ihm verschlossen; gerade deshalb bedurfte er einer Ergänzung und Ausfüllung dieser Lücke, und diese glaubte er in den Einsetzungsworten des h. Abendmahles zu finden. Er ahnte, daß hier etwas von einer objektiven Vereinigung Christi mit uns enthalten sein müsse; weil er aber die Lehre von der continuirlichen, centralen, organischen unio mystica (Joh. 6 u. 15 u. s. w.) nicht verstanden hatte, so wußte er das h. Abendmahl nicht als Erneuerung dieser Einen Mittheilung Christi an unsern innern Menschen zu fassen, sondern gerieth in jenen Dualismus (mein Abend. II, 321 u. a.) welchen seine Anhänger noch heute nicht überwunden haben. Im Glauben genieße man Christum geistig (cogitando), im h. Abendmahle esse man ihn mündlich. Er glaubte nämlich die Einsetzungsworte „eigentlich" zu fassen, wenn er lehre, daß in den irdischen Elementen die himmlischen seien. (Die Worte seien so klar, als „wenn mir jemand ein Semmel vorlegt, und sagte: Nimm, „iß, das ist ein weiß Brod!" Serm. v. Sacr.). Erst in Marburg that ihm Zwingli die Augen auf, daß seine Erklärung keine „eigentliche," sondern ebenfalls ein Tropus, und zwar eine Synekdoche sei; aber diese hielt Luther für einen ebenso zwanglosen Tropus, als „eine Kanne mit Bier." „Wie das

Digitized by Google

„Bier in der Kanne, so ist der Leib Christi im Brode" (mein Ab. II S. 327). Diese Exegese um jeden Preiß zu halten, sträubte er sich gegen jede Anmuthung, die Worte aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange, (ihrer Beziehung zum Passah und zu Joh. 6 und 15 und zur Entwicklung der Lehre von Christi Opfertod) zu erklären; (ebend. S. 321 u. a. O.) er wollte nicht einmal die Relativsätze „der für euch gebro„chen, das für euch vergossen wird," berücksichtigt wissen; er gab nicht einmal zu, daß nebenbei auch eine sinnbildliche Beziehung zwischen dem Brod und dem Leib Christi vorliege; („wenn Gott mich hieße Mist zu essen, so thäte ichs auch" ebend. S. 319 u. 321); er ließ sich kein Wort darüber entlocken, wie doch dies mündliche Essen zur Sündenvergebung dienen und ein zweiter Weg zu derselben neben dem Glauben sein solle (ebend. S. 319); und da er Christi Leib mechanisch gegessen haben wollte, mußte er ihn auch mechanisch und räumlich herbeikommen lassen, und griff daher (ebend. S. 330) zu der Lehre einiger Scholastiker, daß Christi Leib allenthalben sei, einer Lehre, welche mit seiner nestorianisch-eutychianischen Anschauung von Christi Person (vgl. oben §. 376) wohl stimmte. Wenn er einmal gesagt hat, Christi Leib sei im Brode nicht als an einem Ort (ebend. S. 332), so that er das, weil Oecolampad ihn dazu drängte; wie sehr er sich das in et sub als ein locales, und den Leib und Blut Christi als zu unsrem Munde zwischen den Zähnen hineingehend dachte, zeigt seine Instruction an Melanchthon (Werke Luth. Hall. Ausg. XVII, p. 2486): „Und ist Summa das unsre Meinung, daß wahr„haftig in und mit dem Brod der Leib Christi gegessen wird, „also das alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib „Christi wirke und leide, daß er ausgetheilt, gegessen und mit „den Zähnen zerbissen werde."

## §. 549.

### Calvin und Melanchthon.

Durch Oecolampad, Haner, Bucer, Calvin und Melanchthon ward allmählich eine dritte Fassung der Lehre ausge-

Digitized by Google

bildet. Die Grundlage blieb die richtige zwingliniſche Exegeſe; aber mit dieſer exegetiſchen Grundlage wurde combinirt die dogmatiſche Lehrbaſis von der objektiven, realen, centralen unio mystica. Und ſo wurde das Wahrheitsmoment, welches bei Luther vorhanden, aber mit Irrthum verſetzt und gleichſam verhüllt war — nämlich die Einſicht, daß zur Gemeinſchaft des Todes Chriſti eine Vereinigung mit ſeiner Perſon kommen müſſe — rein und klar aus den verhüllenden Schlacken herausgearbeitet. Brief der Schweizer an Luther (ebend. S. 387): „Im h. Abendmahl iſt das Hauptſtück . . . der Leib, der „für uns in Tod gegeben iſt“ u. ſ. w. Aber der Herr, der ſich in Tod gegeben, „giebt ſich ſelbſt zu eſſen und zu genießen,“ und iſt im Nachtmahl „als der Geſpons ſeiner Kirchen“ (Eph. 5, 23 ff.) Vgl. ferner die Confessio Calvins Farels und Virets auf der Septemberſynode (oben S. 332 f. und Dogm. v. Abdm. II, S. 426 ff.) — Die drei Punkte ſtanden feſt a) Weil der Tod Chriſti nur durch reale Vereinigung mit Chriſti Perſon und verklärter Menſchheit angeeignet werden kann, ſo kann es auch im h. Abendmahl keine participatio mortis (sanguinis) ohne participatio carnis, alſo ohne erneute myſtiſche Mittheilung, geben. b) Dieſe Mittheilung iſt aber eben darum keine peripheriſch-mechaniſche des Leibes Chriſti an unſern Leib, ſondern eine centrale, organiſche, geiſtliche (nicht „geiſtige“), welche als innerer Akt den ſichtbaren Akt begleitet. c) Brod und Wein ſind alſo beides, Sinnbilder und Pfänder; Chriſtus iſt gegenwärtig im Akt, nicht in den materiellen Subſtanzen. — Unentwickelt war nur noch Ein Punkt, die Frage nach der Bedingtheit dieſes Empfangs. Man unterſchied zwar theilweiſe (Calv. Inst. 4, 17, 10: Rem signatam offert et exhibet omnibus, quanquam a fidelibus solis cum fructu percipitur), aber nicht immer, mit der nöthigen Klarheit das exhiberi vom percipi; man unterſchied nicht immer klar, ob eine Glaubensthat Chriſtum vom Himmel hole, oder ob nur ein Glaubenszuſtand die Bedingung ſei, den ſich ſelbſt gebenden zu empfangen. Namentlich brachte Calvin ſelbſt eine Schiefheit hinein durch Einmiſchung der abſ. Prädeſtima-

Digitized by Google

tionslehre (Cons. Tigur: s. m. Dogm. v. Abdm. II, 515 ff. Nur die electi sollten die res, die reprobi, auch wenn sie in der fides tempor. stünden, nur die signa empfangen. Dadurch wurde die Bedeutung des h. Abendmahls für das subjektive Glaubensleben gänzlich annullirt. Siehe Anm. 2.) Am reinsten haben Melanchthon und die Pfälzer Schule (Ursin) die Lehre dargestellt. Melanchthon (Bedenken an Landgr. Phil. u. a. a. O. s. mein Abdm. II, 438 ff. u. 466 ff.): „Die „Worte des Sacramentes bezeugen, daß Christus, obschon er „einen tödtlichen Leib hat, dennoch will bei uns sein, und „zu einem Zeugniß, daß er bei uns sei, spricht er, er gäbe „uns seinen Leib." „Drum schließe ich, daß wahrhaftig mit „dem Brod und Wein der Leib und Blut Christi, d. i. wesent„lich Christus, nicht figürlich, sei." „Christus testatur, „ad nos pertinere beneficium, cum nobis impertit suum „corpus et nos sibi adjungit tanquam membra, „qua non cogitari potest conjunctio propior." „Separa„tim tradi corpus et sanguinem (der Leib im Brode, das „Blut im Weine) novum est, ac ne papistis quidem „placiturum. Addi divisionem et distractionem τοῦ σώ„ματος καὶ αἵματος, novum est prorsus et inauditum „universae veteri ecclesiae." „Posui in usu sacramen„talem praesentiam, et dixi, datis his rebus Christum „vere adesse et efficacem esse. Nec addidi inclu„sionem aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ „ἄρτῳ τὸ σῶμα." „Adoratio fit directa non in panem „sed in Christum, qui se pollicitus est, in nobis „efficacem fore." „In sumtione Filius Dei vere adest „etc." „Sumtio est testimonium et pignus, quod „. . . Jesus Christus sit in sumentibus. Deploran„dum est, Papistas tantum dicere de praesentia in „pane, et prorsus tacere de praesentia assidua in cre„dentibus." „Christus adest propter hominem, non „propter panem."

Anm. 1. Calvin lehrt, der Communicant habe Christum vom Himmel herab zu erwarten, und nicht vom Altare (Brode) her, und fordert in diesem Sinne ganz mit Recht ein „Sursum corda," eine Er-

Digitized by Google

hebung der subjektiven Gedanken gen Himmel — nicht als efficiens sacramenti, sondern als die rechte subjektive Stimmung bei der Feier derselben. (Vgl. Polan. 6, 56 p. 905: Mens in coelum tollitur non locali mutatione seu migratione e corpore, sed sancto et devoto affectu. — An andern Stellen sieht es aber bei Calvin (mein Abdm. II, 571 ff.) und mehr noch bei Lasco u. a. so aus, als lehrten sie, die Seele werde objektiv in den Himmel erhoben und dort mit Christo gespeist. Anders die Bekenntnißschriften: „obgleich „er im Himmel und wir auf Erden sind," werden wir dennoch (nicht räumlich mechanisch, sondern organisch) mit ihm verbunden. (S. oben §. 546).

Anm. 2. Nur in dem Maaße, als der h. Geist in einem Menschen zuvor subjektiven Glauben wirken wollte durch metanoetische Thätigkeit, nur in dem Maaße empfinge nach dem Cons. Tig. dieser Mensch von der objektiven anagennetischen operatio arcana Spir. sci. etwas. Es hing also am Ende alles vom ewigen decretum ab. Der Schwache im Glauben, weit entfernt, Stärkung seines neuen Menschen zu empfangen, empfing weniger als der Starke im Glauben (so daß in Praxi die Realität des Sacramentsgenußes doch vom Glauben abhängig gemacht wurde). Wie sehr diese (von Melanchthon sogleich höchlich gemißbilligte) Lehrfassung in Widerspruch stehe mit anderweitigen, früheren und späteren, Aussprüchen Calvins (vgl. namentlich Cat. Gen. §. 546, B, 3) habe ich in meinem Dogm. v. Abdm. gezeigt. Der Cons. Tig. selbst wurde als Bekenntnißschrift schon nach wenigen Jahren durch die Conf. Helv. post. verdrängt.

## §. 550.

### Heßhus und die Concordienformel.

Die melanchthonisch-calvinische Ansicht war bereits im größten Theile Deutschlands die herrschende geworden (Salig Hist. d. augsb. Conf. III, 686 ff.) und unter Luther's Augen in die Conf. Aug. variata (ein officielles, 1541—1561 von Fürsten und Fürstentagen unterschriebenes Aktenstück, s. mein Abdm. II, S. 465) aufgenommen; Luther selbst hat zwar seine ihm lieb gewordene Lehre von der praes. loc. und mand. oral. nie aufgegeben, war aber (ebend. S. 473 ff.) nie dazu zu bewegen, feindlich gegen Melanchthons Lehre aufzutreten;

Digitized by Google

ja er hat Calvins Schrift de Coena (ebend. S. 475) „singulari cum voluptate“ geleſen. — Erſt nach Luthers Tode trat eine fanatiſche Partei (Weſtfal in Hamburg 1554, Tiemann in Bremen 1555, Heßhus in Heidelberg 1558 u. a.) nicht etwa gegen die Schiefheiten des Cons. Tigur., ſondern gegen den Mittelpunkt der melanchthoniſch-calviniſchen Lehre auf, wußte die Maſſen zu fanatiſiren und dadurch zu gewinnen, und da nun die Lehre von der Perſon Chriſti ebenfalls hineingemiſcht wurde, fiel auch Würtemberg der antimelanchthoniſchen Partei zu. Allein ſo mächtig war bereits Melanchthons Einfluß geweſen, daß man zur genuinen Lehre Luthers, welche hin und wieder beim Volke in der kraſſeſten Weiſe noch Geltung hatte (ſ. Anm. 1), auf dem Gebiete der Theologie nicht zurückzukehren wagte. Auf dem Wege der Transaktion verſchieden denkender Parteien kam endlich 1577 die ſogenannte Concordienformel zu Stande, welche ihren Namen inſofern mit Recht trägt, als Lehren, die in der Wirklichkeit rein unvereinbar ſind, hier auf dem Papier in Concordie mit einander geſetzt werden. Es wird dem Namen und den hauptſächlichen Terminis nach (in, sub, oraliter) Luthers eigentliche Lehre vorgetragen, aber der Sache nach durch beigefügte Interpretationen (praesentia non localis) in's melanchthoniſche gedeutet. Es wird einer Lehre, die der Sache nach entſchieden uncalviniſch iſt (in Coena non aliud sumi, quam panem et vinum) dem Namen nach für „calviniſch“ ausgegeben und verdammt. Endlich wird eine Lehre, die Luther wörtlich ausgeſprochen hatte (corpus Christi dentibus laniari), als unlutheriſch, ja als „capernaitiſch“ verdammt. — Die Lehrdarſtellung iſt nämlich folgende: a) Die Exiſtenz einer realen objektiven unio mystica wird auf das beſtimmteſte geleugnet; die manducatio spiritualis Joh. 6 ſei „nihil aliud, quam credere praedicato verbo Dei.“ b) Dagegen wird nun die manducatio im h. Abendmahl als ein zweites Genus von manducatio von jener unterſchieden, und zwar als ein Eſſen mit dem körperlichen Munde (ore fit, quando in sacra coena verum et substantiale corpus et sanguis Christi ore accipiun-

Digitized by Google

tur) und demgemäß wird eine praesentia c. et. s. Chr. in et sub pane et vino gelehrt. c) Nun wird aber reſtringirt, daß jene praesentia in et sub keine praesentia localis ſei, und jene manducatio oralis keine capernaitica. Was ſoll man ſich unter einer Gegenwart in und unter denken, welche keine locale Gegenwart iſt? Sind „in und unter" nicht Localpräpoſitionen? Soll man vielleicht dies „in und unter" figürlich deuten? „Der Leib iſt in dem Brode" beſagt, wörtlich verſtanden, doch nichts anderes, als eben, wo der Leib ſei. Und wenn er auch, nach der weiteren Erklärung der Concordienformel, im Brode ſein ſoll nach dem modus incomprehensibilis praesentiae, d. h. „ſo wie der Blick durch die Luft gehe" (nach damaliger Phyſik!) oder nach Luther's Erklärung „ſowie ein Geſpenſt irgendwo ſei" (mein Abdm. II, 282) — ſo läßt ſich doch ſelbſt dieſe geſpenſtiſche Gegenwart nicht wohl anders, denn als ein irgendwo-gegenwärtig ſein denken. Und ſo wäre höchſtens eine grobmaterielle Vermiſchung des Leibes Chriſti mit dem Brode, nicht aber ein locales Darinnenſein desſelben ausgeſchloſſen. (Auch der neuſte Vertheidiger der Concordienformel, Hr. Kahnis, kommt über die locale Gegenwart nicht hinaus, wenn er in ächt moderner Weiſe zum — thieriſchen Magnetismus ſeine Zuflucht nimmt, und das conſecrirte Brod mit einem magnetiſirten Waſſer vergleicht, in welchem eine Kraft ſtecke, — welche Kraft-Theorie übrigens nach Herrn Kahnis eigenem S. 35 gefälltem Urtheil calviniſtiſch ſein ſoll!) Ohne ein locales Da-Seyn des Leibes im Brod iſt auch ein wirklich mündliches Eſſen nicht denkbar. — Und doch ſoll das in, sub kein locales ſein! Was denn? Soll der Ausdruck: „Der Leib iſt im Brode?" etwa heißen: Der Akt des unſichtbaren Eſſens des Leibes iſt involvirt vom Akt des ſichtbaren Eſſens des Brodes (ſowie der Akt der ſichtbaren Einhändigung einer Schenkungsurkunde den Akt der Schenkung ſelbſt, des eintretenden neuen Beſitz- und Rechtsverhältniſſes, involvirt)? Das wäre melanchthoniſch. Aber wo kommt dann die manducatio oralis hin? Soll ore accipere auch etwa nur das beſagen, daß man mittelſt eines ſichtbaren, mit dem

Digitized by Google

Munde geschehenden Aktes (nämlich des Essens des Brodes) in den gleichzeitigen inwendigen, geistlichen Genuß der himmlischen Gabe tritt? Das wäre melanchthonisch. Und wenn die manducatio oralis keine Capernaitica, sondern eine divina et coelestis sein soll: wird nicht auch damit das „oralis" geradezu aufgehoben? (Vgl. Doedes S. 128 f.) Kann der Mund des irdischen unverklärten Leibes eine mandacatio coelestis vornehmen? Doch wohl so wenig, als Fleisch und Blut das Reich Gottes ererben können. — Jene Restrictionen zerstören also entweder die Lehre von der praesentia in et snb und manduc. oralis, und führen auf die melanchthonisch-calvinische Lehre — oder sie sind (wie Doedes sagt) „eitele Ausflüchte." d) Noch eklatanter ist folgender Widerspruch. Sol. decl. 7, (p. 561 ed Tittm.) lesen wir: Si maxime homo improbus et sceleratus sacramentum coenae dominicae sumat aut distribuat, tamen sumere illum verum sacramentum, h. e. Christi corpus et sanguinem, non miuus quam eum, qui dignissime illud sumat aut distribuat. Hoc enim Sacramentum non habet fundamentum hominum sanctitatem, sed ipsum verbum Dei. . . . Non enim propter alicujus aut personam aut incredulitatem verbum Dei, quo Coena Domini instituta est et propter quod rationem Sacramenti habet, irritum et vanum fieri potest. Hier wird die Objektivität der exhibitio also mit dem Zustandekommen der perceptio auf gewohnte Weise confundirt, und letztere für ebenso unbedingt erklärt, als erstere. In schreiendem Widerspruch hiemit wird aber gleich nachher (S. 562) von den „Sacramentirern" gesagt: Hi procul dubio nil nisi panem et vinum in coena habent. Das wird dann zwar motivirt durch die Beschuldigung: neque verba neque institutionem Domini habent; aber diese Beschuldigung ist eben nichts als eine wahnsinnige Behauptung, da gerade die reformirte Kirche sich der unveränderten Einsetzungsworte und des unalterirten Ritus (Brechen des Brodes) bedient. Jene Behauptung: nil nisi panem et vinum in coena habent, ist noch bis in die neueste Zeit (vgl. „Erklärung einiger Geist-

Digitized by Google

„lichen über ihr Verh. zur bayer. prot. Landeskirche," Nürnb. 1851) auf uns Reformirte angewendet worden. Daß die perceptio durch den Herzensglauben bedingt sei, stellt man in Abrede und meint, damit werde auch die Objektivität der exhibitio aufgehoben! Gleichzeitig läßt man die perceptio sammt der exhibitio von der subjektiven dogmatischen Ueberzeugung des Communicanten abhängen! Ein homo maxime improbus et sceleratus empfängt Christi Leib und Blut und ist zur Genossenschaft des lutherischen Abendmahls geeignet; ein gläubiger bußfertiger Christ aber, welcher nach bestem Gewissen die melanchthonische Lehre für die schriftgemäße halten muß, — ist excommunicirt. — Wie thut sich hier die Verkehrtheit des Dogmas in der Thorheit der Consequenzen kund!

Anm. 1. In Ansbach disputirte man darüber, ob Christi Leib und Blut in Magen und Gedärme komme und durch den natürlichen Gang wieder abgeführt werde. (Salig, III, S. 462, Hartmann und Jäger, Joh. Brenz II, S. 371). In dem scandalösen Proceß des Pf. Joh. Musculus in Frankfurt a. O. deponirte der Pfarrer von Köpenick vor versammelter Synode: „Im Dorfe Niedersdorf waren „einem Kerl einige Tropfen von dem Blute Christi am Bart hängen „geblieben. Der Mensch leckte sie ab, wird unruhig in seinem Her„zen, erkrankt und stirbt nach 14 Tagen. Der Bart war unge„mein gewachsen." Weit entfernt, daß sich in der Synode eine Stimme dagegen erhoben hätte, gefiel man sich in Aufsammlung ähnlicher abergläubischer Alteweibergeschichten. (Siehe Nieduer's Zeitschrift f. hist. Theol. 1849, 3, S. 468 ff.)

Anm. 2. Anfangs hatte Luther sich für die Möglichkeit einer praes. in pane auf die Ubiquität (vgl. oben §. 386 ff) berufen. Als ihm aber der schlagende Einwurf gemacht wurde, daß ja dann Christi Leib in jedem Brode sein müsse, statuirte er (groß. Bek. v. Abdm. S. 206 ff. der Erl. Ausg.) drei Arten der Gegenwart des Leibes Christi; a) circumscriptive, „wie der Wein im Faß," sei er in seiner Niedrigkeit auf Erden gewesen, b) repletive, wie Gott, sei er in Folge der Ubiquität jetzt überall, und c) definitive, „wie ein Gespenst in einem Hause," sei er in Brod und Wein. — Wie wenig Luther selbst bei dieser „definitiven" Gegenwart an irgend etwas bestimmtes und klares gedacht hat, zeigt die bald nachher fol-

Digitized by Google

gende Stelle: „Ich hab wohl Krystallen oder Edelgestein gesehen, „da inwendig etwa ein Fünklein oder Flamme, als im Opal, ist, „oder ein Wölklein, oder sonst ein Bläslein ist, und doch dasselbige „Bläslein oder Wölklein scheinet als sei es an allen Enden des „Steins. — Wenn nun Christus auch also im Mittel aller Creatur „säße, gleich an einem Ort, wie das Bläslein oder Fünklein im Kry„stall, und mir würde ein Ort der Creaturen fürgestellt, gleichwie „mir ein Ort des Krystalls für die Augen gestellet wurde, sollte ich „nicht sagen können: Siehe da ist Christi Leib wahrhaftig im „Brod, gleichwie ich sage: Siehe da ist" — scheinet! — „das „Fünklein gleich vorn im Krystall." Oder: Christi Leib sei in jeder Hostie, sowie die Sonne für jedes in einen Teich schauende Auge in dem Teiche „sei" — jawohl zu sein scheine! Dagegen vgl. Buk. 48, 67. — Die Concordienformel hat aber den modus triplex praesentiae glücklich aufgenommen (als modus corporalis prehensibilis, coelestis und spiritualis) und hat zum Unglück noch beigefügt: Coelesti ratione creaturae longe Christo praesentiores et penetratu faciliores sunt, quam juxta spiritualem modum. Also wäre Christi Leib in jedem anderem Brode viel gegenwärtiger, als im Brode des Abendmahls!!

Anm. 3. Je künstlicher die Lehre der Concordienformel, je mehr sie menschliches Machwerk ist, auf eitlen Menschengedanken beruhend, je schwerer sie also mit Waffen der Wahrheit vertheidigt werden kann, um so begreiflicher ist, daß ihre Anhänger theils mit Waffen der Verfolgung und des Fanatismus, theils mit Waffen der Entstellung und Verdrehung sie zu vertheidigen pflegten. Seit Luther ist es Gewohnheit gewesen, uns unser Nicht-Glauben an die Richtigkeit und Schriftmäßigkeit der künstlichen Theorie der Form. Conc. als ein Nicht-Glauben an die h. Schrift anzurechnen, uns Rationalismus schuldzugeben, und alle exegetischen Einwürfe, welche wir gegen die synekdochische Exegese machen, von vorneherein als aus Unglauben hervorgehende, abzuweisen. (Vgl. Doedes S. 131: Het wekt billyke bevreemding, dat men eerst eene zak oonbegrypelyk voorstellt, en dan achter dat onbegrypelyke zich verschuilt, om alle verder vragen af te snyden.) Und doch ist der Unglaube lediglich auf Seiten derer, welche an eine reale unio mystica selber nicht glauben wollen, und darum auch Anderen einen solchen Glauben nicht zutrauen. Noch der neuste Vertheidiger, der mehrgenannte Herr Kahnis, — derselbe, der das Blut Christi höchst unlutherisch als die „Sühnkraft des Todes Christi" auslegt, und die praes. in pane mit dem Seyn einer Kraft im magnetisirten Wasser vergleicht (!) —



Digitized by Google

derselbe steht in Calvins Lehre nichts, als einen menschlich berechneten Versuch, eine „Concordie zwischen Zwingli und Luther“ zu Stande zu bringen. Er redet von „Calvins unwahren Phrasen, unvermittelstem Hinstellen disparater Punkte, mystischem Nebel der Wirksamkeit des h. Geistes“ (an welche der Rationalist freilich nicht glauben mag!) „mystischem Nebel der Vereinigung mit Christo;“ er fällt aus der Lästerung der melanchthonisch-calvinischen Lehre in eine Lästerung der unio mystica selber; er macht auch gelegentlich gegen die gläubigen Glieder der reformirten Kirche Partei mit Herrn Alexander Schweizer (S. 417) nach dem Exempel Pilati (Luk. 23, 12) und sein ganzer Rettungsversuch der strenglutherischen Lehre (wobei er dieselbe in hundert Windungen auf allen Punkten aufgiebt) charakterisirt sich zu deutlich als eine Concordie zwischen der Confusion der Verzweiflung und der Verzweiflung der Confusion, als daß eine ernstliche Polemik gegen solchen „Nebel“ für nöthig erachtet werden könnte.

## §. 551.

### Lehre der Dogmatiker. Signa.

Die Lehre der nach Gottes Wort reformirten Kirche, der melanchthonischen Bekenner der Conf. Aug. sowohl, als der Bekenner der Conf. Helv. Gall. Belg. Scot., ist nun von den Dogmatikern folgendermassen entwickelt. Nach dem gewohnten Schema: Materia, forma, causa, finis etc. werden Brod und Wein als materia externa oder signa elementorum, Christus als materia interna oder res, die benedictio fractio distributio perceptio panis als forma externa oder signa actionum, die communicatio corp. et s. Christi als forma interna betrachtet. (Woll., Turr., Wend. u. a.) Wir wollen aber, der Bequemlichkeit halber, ohne uns an diese strenge scholastische Form zu binden, die forma externa und mat. externa zusammennehmen als signa, und ebenso den einen Theil der form. int. und die mat. int. als res. (Wie v. Til, cap. 14; Buk. 48, 81; Pisk. 14, 4, 5 u. 18; Burm. 7, 10 und 11.) Den andren Theil der forma interna, nämlich die Art des gegenseitigen Verhältnisses von Zeichen und Sache betrachten wir dann unter der Rubrik Unio signorum et rei. — Bu-

Digitized by Google

kan, welcher unter Allen diesen locus am ausführlichsten und sorgfältigsten behandelt hat, definirt: Coena Domini est alterum evangelicum sacramentum, in quo externa panis fractione et vini in poculum effusione repraesentatur et oculis fidelium quasi subjicitur circumcisio corporis et effusio sanguinis Christi pro nobis; et eorundem elementorum praebitione acceptione fruitione remissio peccatorum nostrorum, parta morte Christi, interna corporis et sanguinis ipsius sumtio et fruitio spiritualis, atque adeo cum Christo communio et plena nutritio in Christo et vivificatio, et cum caeteris vivis ipsius membris consociatio significatur, confirmatur et credentibus obsitum actio celebratur, ad frequentem fidelium usum commendatum, ut in fide et caritate crescant. (Buk. 48, 2.) — I. Signa. a) Signa elementorum oder „materia externa" (Woll. 1, 24, 3; Pikt. 14, 9; Pol. 6, 56; Cocc. summ. 65, 5—6; Buk. 48, 10 ff.; Turr. 17, 46—48, Burm. 7, 10 u. f. w.) sind panis et vinum. Burmann 7, 10, 15; Pikt. 14, 5, 6 u. a. bemerken mit Recht die Weisheit Christi in der Wahl gerade dieser Zeichen; ihre Geschicktheit zu Sinnbildern seines Opfers und seiner als Speise, ihre Einfachheit, Unscheinbarkeit (non parum enim externus splendor spirituali fidelinm visui offecisset), und ihre Neutestamentlichkeit (non animalium carnes instituit; ea enim novi testamenti natura est, quod post fusum Christi sanguinem nullus amplius sanguis in sacris profundi debeat). In Ländern, wo es kein Brod und keinen Wein giebt (wie „im äußersten Norwegen, wo vinum ab immensa frigoris vi cito corrumpitur") soll es nach Buk. 48, 21 erlaubt sein iis terrenis alimentis, quibus omnes homines in hac regione pro pane et vino utuntur, sich zu bedienen; Witsi. 4, 17, 12 wagt keine Entscheidung. Dagegen ist die willkührliche Entziehung des Kelches in der römischen Kirche ein Greuel, weil gegen Christi Einsetzung, und weil die Gemeinde dadurch pignore sanguinis Christi beraubt wird (Burm. 7. 10, 38 f.; Woll. 1, 24, 4; Wend. 1, 23, 13; Buk. 48, 13, 14;



Digitized by Google

Pikt. 14, 9; Momma 5, 3, 206; Witſ. 4, 17, 27; Turr. 17, 51, contr. 6 u. a.). Das Brod ſoll gewöhnliches, geſäuertes, zum Brechen geſchicktes Brod ſein; daß Chriſtus ſich ungeſäuerten Brodes bediente, geſchah ex accidente (Buk. 48, 16; Witſ. 4, 17, 6; Pikt. 14, 4, 7; Burm. 7, 10, 16), doch ſoll mit Kirchen, welche ungeſäuertes Brod (wie Zürich) oder unbrechbare Hoſtien (wie die Lutheraner) gebrauchen, darum die Abendmahlsgemeinſchaft nicht aufgehoben werden. Der Wein (Buk. 48, 19 u. a.) ſoll unvermiſcht ſein, da die Schrift kein κρᾶμα erwähnt (Witſ. 4, 17, 10—11 erklärt es für indifferens, ob der Wein gemiſcht oder ungemiſcht ſei); ob weiß oder roth, iſt gleichgültig (Witſ. 4, 17, 8 u. a.), da die Schrift keiner Farbe erwähnt (hat Chriſtus rothen Wein gebraucht, ſo geſchah es ex accidente), b) Signa actionum oder „forma extera“ (Burm. 7, 10, 25; Polan. 6, 56, p. 903 ff. u. a.) ſind benedictio, fractio, distributio, perceptio. — Die benedictio (εὐλογία Matth. 26, 26; Mark. 14, 22) beſtand und beſteht nicht aus einer Conſecrationsformel, z. B. den Worten Hoc est corpus meum, wie bei der römiſchen Kirche (Burm. 7, 10, 26; Turr. 17, 51, contr. 1; Momma 5, 3, 207 u. a.), ſondern aus einem Gebete, einer Dankſagung (εὐχαριστία Luk. 22, 19; 1. Cor. 11, 24). Denn Matth. 14, 19; Mark. 6, 42; 8 7; Luk. 24, 30 heißt εὐλογεῖν geradezu „danken“; und die εὐλογία beim h. Abendmahl (Matth. Mark. 1. Cor. 10, 16) wird von Lukas und Paulus geradezu durch εὐχαριστία interpretirt. (Auch der כּוֹס הַבְּרָכָה womit das jüdiſche Paſſahmahl ſchloß, hieß darum ſo, weil dabei Pſ 115—118 gebetet wurde). Die Conſtruction ὃ εὐλογοῦμεν 1. Cor. 10, 16 iſt auch nicht dagegen, da der Grieche ſagt εὐλογεῖν τινά τι „jemanden für etwas danken“ z. B. Sir. 32, 17, und auch εὐλογεῖν τι ohne τινα „für etwas danken“ Luk. 9, 16 vgl. mit Mark. 6, 41). Burm. und Polan. rechnen zur εὐλογία Matth. 26, 26 neben der gratiarum actio auch noch die verba institutionis ſelbſt; mit Unrecht, da dieſe durch καὶ unterſchieden werden. Die benedictio iſt vielmehr identiſch mit der gratiarum actio. Pikt. 14, 4, 9—11. Hac benedictione consecrata

Digitized by Google

sunt symbola, nam in hac benedictione continebatur gratiarum actio pro beneficiis acceptis ad Deum, et supplicatio, ut symbola illa ad sumentium usum beneficiumque spirituale efficacia redderet. . . . Consecratio consistit in precatione. Buk. 48, 25: Precibus ad Deum panem et vinum ad sacrum usum praeparavit destinavit atque sanctificavit. Turr. l. c. Consecratio fit per precationem, qua gratia Dei invocatur super symbola ad eorum sanctificationem. (Witſ. 4, 17, 15 nimmt an, Chriſtus habe mit einer peculiaris formula conſecrirt). — Das zweite Stück der ſichtbaren Handlung iſt die fractio panis. Burm. 7, 10, 29: Pertinebat autem panis fractio non solum ad ejus distributionem, verum etiam ad carnis Christi laceratae ac mysticae fidelium de uno corpore communicationis repraesentationem faciendam. Dieſe Bedeutung des Brodbrechens als Sinnbild des Todes Chriſti wird von den reformirten Dogmatikern im Gegenſatze zu den Lutheranern feſtgehalten. Turr. 17, 51, contr. 4: Lutherani τὸ frangere nil aliud volunt esse, quam panem distribuere . . . . istam ceremoniam mere liberam esse et adiaphoram; Orthodoxi fractionem retinent; . . . non esse adiaphoram ceremoniam censent etc. Buk. 48, 26: fregit non tantum gratia dividendi, sed repraesentandae mortis suae causa. Ebenſo Pikt. 14, 4, 13; Cocc. summ. 65, 9—11; Momma 5, 3, 207 und 214; Witſ. 4, 17, 16 u. 35 u. a. Daher Verwerfung der kleinen runden unbrechbaren Hoſtien (Burm. 7, 10, 17). Der einzige Burm. (s. 36) hält (irrig) die infusio vini auch für ein symbolum effusionis sanguinis Christi. — Der dritte Akt iſt die distributio (Buk. 48, 28; Pikt. 14, 4, 14; Burm. 7, 10, 30 u. a.) wobei die Einſetzungsworte ſelber oder auch die kürzeren Worte 1. Cor. 10, 16 in den Kirchen reformirten Bekenntniſſes gebräuchlich ſind; jedenfalls Schriftworte, nicht menſchlich erſonnene Formeln. (Der Herr theilt ſein Abendmahl aus; die Diener der Kirche ſind nur der Mund des Herrn. Nicht hat die Kirche auf ihre Fauſt zu handeln.) — Der vierte Akt iſt die perceptio, „nehmet eſſet," indem

Digitized by Google

der minister ecclesiae das gebrochene Brod und den Kelch dem Einzelnen (entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Andere) reicht (Burm. 7, 10, 32). Das Reichen in den Mund wird mit Recht als superstitiosum et contra Christi institutum (λάβετε) verworfen. Witsi. 4, 17, 17 u. a. — (Seltsame Ansicht von Witsi. 4, 17, 22 und Piktet 14, 4, 17, Christus habe das Abendmahl selbst genossen, weil er sich ja auch habe — taufen lassen. Jawohl, aber mit der Taufe Johannis! „Er gab's ihnen" heißt es. Das Haupt kann seine Glieder, aber nicht sich selbst, in die unio myst. mit sich zur Vergebung der Sünden erheben.) — Neben diesen wesentlichen Akten wird noch erwähnt (Burm. 7, 10, 21 und Pol. p. 910 f. u. a.) als altkirchliche und ebenso auch reformirte Sitte die oblatio der Liebesgaben, für welche Brod und Wein angeschafft, mit welchen sie bezahlt werden. — Daneben werden erwähnt die unwesentlichen circumstantiae der ersten Einsetzung des h. Abendmahles (Burm. 7, 10, 43 u. a.), die abendliche Stunde, die Sitte des Liegens u. s. w., welche nicht nachgeahmt zu werden brauchen. Dagegen gilt der Gebrauch einer τραπέζα, eines Tisches (Matth. 26, 20; 1. Cor. 10, 20) und Nichtgebrauch eines Altares darum für nicht-adiaphor (Burm., Buk. u. a.), weil der Altar und Altardienst correlat mit dem Opferdienst und durch das Opfer Christi aufgehoben ist (Hebr. 13, 10). Quid est ara sine victima?

## §. 552.

### Fortsetzung. Res und unio sacramentalis.

II. Res. a) Res materialis ist „Christus ipse cum beneficiis suis" (Buk. 48, 81 und 83 und 102; Pol. p. 904, b, u. a.), also entsprechen den signis duobus nicht duae res, sondern una res. Buk. 48, 11: Annon sancta Coena duplex est sacramentum, cum sit ejus signum duplex? — Non; quia quodlibet signum per se seorsim non est sacramentum, sed utrumque junctum. Duo signa unam Christi actionem declarant. Während hierin die reformirte Kirche mit der ganzen alten Kirche,

Digitized by Google

ferner mit der griechischen und römischen, gegen die lutherische einig ist, muß sie — nicht trotzdem, sondern ebendarum — die römische Lehre von der Concomitanz (daß das eine signum allein hinreiche) verwerfen (Buk. 48, 22; Burm. 7, 10, 40 u. a.) Die Gesammthandlung mit den beiden Zeichen involvirt den Einen Akt der Selbstmittheilung Christi; so hat Er es eingesetzt. Eine willkührlich zerrissene oder halbirte sichtbare Handlung involvirt nichts, weil sie nicht mehr die von Christo eingesetzte ist. — Näher betrachtet ist die res materialis sacramenti das corpus et sanguis Christi, aber nicht das corpus mysticum Christi (Buk. 48, 52) denn in dies (den makrokosmischen Leib) werden wir eingepflanzt, nicht aber empfangen wir ihn, nicht aber ist er für uns dahingegeben, auch würde ihm kein sanguis entsprechen — sondern das corpus Christi verum (Buk. ibid. in diesem Gegensatze). Wiederum aber nicht ut gloriosum, sed ut mortuum (Burm. 7, 11, 2) oder fractum (Buk. u. a.) und der sanguis effusus, d. h. die Sühnkraft seines Todes, welche aber (Buk. 48, 81 und 102 und besonders 107) nicht unser werden kann, es sei denn, daß die Person Christi in reale Gemeinschaft mit uns trete. Daher ist: b) die res actionis die communio Christi, oder die erneuerte unio mystica mit ihm. Burm. 7, 12, 2: Unio cum Christo, quae in S. Coena nobis repraesentatur et obsignatur, intelligitur hic mystica et spiritualis (ibid. 17:) dieselbe, von der Joh. 6 geredet wird. Neben ihr giebt es (ibid. 4) keine zweite Art unio, welche corporalis und den Gläubigen und Ungläubigen gemeinsam wäre. Ebenso Wend. 1, 23, 16, expl. 4; 17, expl. 2 und 5. Buk. 48, 113: Anne realis et vera est, an vero sola mentis apprehensione constat haec unio nostri cum Christo, sicut res et substantias phantasia et mente per species intelligibiles comprehendimus et in mente habemus, non autem quod reipsa in nobis unitae sint? — Si res quae uniuntur et veritas unionis spectatur, sane realis, vera et essentialis, si vero modus quo fit, mere est spiritualis. 1) De Christo et ecclesia dictum est: Erunt

Digitized by Google

duo in unam carnem Eph. 5, 30 f. 2) Unio capitis et membrorum est substantialis, vera ac realis. 3) Sicut realiter et vere panis unitur nobis corporaliter, illum ore corporali manducantibus, sic etiam vere et realiter sed spiritualiter, quia est cibus spiritualis, nobis unitur caro Christi illam manducantibus .... operante in nobis Spiritu sancto. Ibid. 74: non simplici et nuda significatione, sed etiam, licet spirituali, tamen reali, i. e. vera et non imaginaria exhibitione. Die Vereinigung unſer mit Chriſti Fleiſch und Blut oder erhöhter Menſchheit iſt darum nicht körperlich, ſondern geiſtlich und gleichwohl nicht imaginär, ſondern ſubſtantiell, weil ſie eine organiſche iſt. Buk. 48, 104: Sicut nervi e cerebro prodeuntes in partes integrales corporis animati spargunter, et medium imumque ventrem, brachia, manus, pedes jungunt tum capiti, tum membris, situ et functione cujusque partis conveniente salva manente: ita unus idemque Christi Spiritus apprehendens nos sic nos illius κοινωνοὺς facit, ut et Christo capiti et illius membris multo arctius atque firmius, quam membra physici corporis corpori, adhaerescentes, nunquam ab illo et ab his separari possimus, ut docet Paulus 1. Cor. 12, 12. Ex quo fit, ex immensa illa Servatoris nostri liberalitate, ut ipsemet quoque Christus usque adeo arcte noster evadat, et nos vicissim illius. Und dieſe organiſche Verbindung findet nicht etwa mit Chriſti Gottheit (welche ja ohnehin kein Stück oder Theil Chriſti iſt), ſondern direkt mit dem verklärten Fleiſche Chriſti, des Menſchgewordenen, ſtatt. Buk. 48, 111: Prius Carni fide unimur, deinde per carnem ipsius deitati. — Die materia circa quam hujus unionis iſt nicht unſre Seele allein (Buk. 48, 110) verum etiam caro nostra cum carne Christi jungitur. Aber central: tota cujusque fidelis persona anima et corpore cum tota persona Christi vere conjungitur. (Verkehrt ſetzt Polan. ſtatt der anima hier und da die mens ein.) Daß aber die res actionis im h. Abendmahle nicht etwa bloß eine Darſtellung oder Beſiegelung der überhaupt ſtattfindenden unio

Digitized by Google

myst. ist, sondern zugleich auch ein erneuter Akt der mystischen Selbstmittheilung Christi an uns, dies wird näher erläutert in der Lehre von der III. Unio rei cum signis. Während natürlich die Transsubstantiation (Turr. 17, 52, contr. 1; Buk. 48, 60 ff.; van Til S. 209; Pikt. 14, 7, 6; Pol. p. 903 b, u. a.) und mit ihr die adoratio elementorum (Pikt. 14, 11 u. a.) — aber ebenso die praesentia in et sub pane (Burm. 7, 14, 24 ff.: Turr. 17, 52, contr. 2; Buk. 48, 73 und 86) und mit ihr die mand. oralis (Buk. 48, 73; Pikt. 14, 8, 2; Burm. 7, 12, 18 und 21 u. s. w.) verworfen wird, so wird dagegen gelehrt: a) Die elementa sind erstlich Sinnbilder (Buk. 48, 17; Witsi. 4, 17, 35—36; v. Til p. 208; Wend. 1, 23, 13; Woll. 1, 24, 6 u. s. w.) nämlich das Brod als Nahrungsmittel ein Sinnbild Christi des Himmelsbrodes (Buk.: ut pani vita corporalis sustentatur, sic per Jesum Christum vitae panem anima ad vitam spiritualem et aeternam nutritur etc.) daher Woll. u. Wend. l. c. Witsi. 4, 17, 7 u. a. auch aus dem Grunde die Hostien verwerfen, quia hostiae vel nebulae hae non sunt verus et alimentarius panis, adeoque analogiam cum Christi corpore non habent. Das gebrochene Brod ist ein Sinnbild des getödteten Leibes und der Wein ein Sinnbild des vergossenen Blutes Christi. (Siehe die S. 677 bei der fractio citirten Stellen.) Das gebrochene Brod ist aber nur Sinnbild, nicht Pfand oder Siegel etwa einer stets sich wiederholenden Darbringung des Opfers Christi (Buk. 48, 31; Pol. p. 906; Cocc. summa 56 u. a.). Die actio visibilis ist ebenso ein Sinnbild der actio interna (Buk. 48, 35; Pikt. 14, 4, 18 ff.; v. Til p. 208; Burm. 7, 12, 13; Witsi. 4, 17, 37), die panis fractio ein Sinnbild des Todes Christi, die distributio ein Sinnbild der exhibitio, die perceptio corp. der perceptio spiritualis. b) Die elementa sind aber zugleich zweitens auch pignora et tesserae oder sigilla (Burm. 7, 12, 15; Polan. 6, 56, p. 899, b; Witsi. 4, 17, 39: Buk. 48, 39 u. 74) und zwar Pfänder und Siegel eines gleichzeitig mit dem sichtbaren Akte stattfindenden unsichtbaren Aktes der

Digitized by Google

erneuten Selbſtmittheilung Chriſti. Buk. 48, 84: Anne haec propositio tolerari potest: Cum pane exhibetur corpus Christi? — Si syncategorema „cum“ ad tempus, quo Coena utuntur fideles, referas, ut sit sensus: „quando homo fidelis coena utens edit panem Domini vinumque Domini bibit, non terrenorum tantum donorum, sed etiam coelestium, videlicet corporis Christi et sanguinis ejusdem particeps fit:“ tum vero illam propositionem neutiquam improbamus. At si quis illam ... referat ad locum ... istam rejicimus. Und ſo findet ſtatt zwar nicht eine praesentia rei in signis, wohl aber eine praesentia actus coelestis in actu externo. Pol. p. 905, a; Woll. 1, 24, 14: Aliud est, dicere, Christum in pane praesentem esse, aliud, praesentiam ejus in S. Coena afferre. Burm. 7, 13, 4: ita ergo Christus in s. coena praesens est, non localiter nec corporaliter, sed realiter tamen et substantialiter. Buk. 48, 76 f.: Anne, si corpus Christi in pane coenae inesse negatur, propterea Christus ipse a sua coena prorsus abesse dicitur? Non. — Non igitur vera et vivifica praesentia corporis Christi in Coena, et κοινωνία illius cum credentibus in ministerio sacramentorum rejicitur, sed tantum modus ille praesentiae, qualis ad panem fingitur, negatur. Und ſo findet ſtatt zwar nicht eine praesentia in pane, aber eine praesentia in homine. Buk. 48, 78: Anne sunt hae propositiones contradictioriae: Christus corporaliter est in coelo, et: Christus corpore et sanguine suo in Coena est? Nequaquam; quia haec posterior non de praesentia ad locum panis, sed de κοινωνία cum homine orthodoxe intelligitur. Und ſo iſt endlich zu unterſcheiden eine Unio duplex (Buk. 48, 85) a) sacramentalis unio corporis et s. Christi cum pane et vino (Pol. p. 905: spiritualis conjunctio signorum et rerum signatarum, i. e. actionis externae cum actione interna), b) mystica, realis et substantialis conjunctio Christi cum credentibus.

Digitized by Google

## §. 553.

Schluß. Causa, finis, effectus.

IV. Causa efficiens ist allein der dreieinige Gott, speciell Christus, der das h. Abendmahl eingesetzt hat und uns darin speist (Turr. 17, 45: Causa efficiens principalis est Christus, ministeriales ministri legitime vocati. Ebenso Wend. 1, 24, 2). Causa efficiens ist also nicht der Glaube, nicht Brod und Wein, nicht der sichtbare Akt, nicht der diesen vollziehende Diener der Kirche.

Christus wirkt aber durch seinen h. Geist, dieser ist die causa efficiens secundaria. (Buk. 48, 104: Causa ἐνεργοῦσα est Spiritus sancti operatio. Ebenso Burm. 7, 12, 3). Der Glaube (d. h. nach Pol. p. 911: α) dignitas personae, fides, β) dignitas tractationis, praeparatio) ist nur Bedingung oder medium oder causa instrumentalis perceptionis (Buk. 48, 105: Quo medio nos vicissim communicamus carni Christi? (im Gegensatze zum h. Geiste als dem medium, wodurch nach qu. 104 er seinerseits sich mittheilt). Christo unimur per fidem. Haec igitur unio fit per Spiritum respectu Christi, et per fidem respectu nostri. Burm. 7, 12, 3: Haec naturae cognatio (die Verwandtschaft Christi mit uns in Folge seiner Menschwerdung) non sufficit, nisi arctius praeterea vinculum accedat: a parte Christi Spiritus, a nostra parte fides. (Die operatio arc. Spir. ist also objektive Ursache der objektiven exhibitio, die fides ist subjektive Bedingung der perceptio; das bloße Oeffnen des Mundes!) — Ohne die fides ist keine perceptio möglich (Buk. 48, 128 ff. und 140, Pol. pg. 905, b.) auch für die indigni ist aber die exhibtio objektiv vorhanden; sie versündigen sich (ibid. 140) an Christi Leib und Blut „respuendo, non recipiendo.“ Ridicula, fährt Buk. fort, est haec adversariorum consecutio: „Datur seu offertur corpus Christi, ergo accipitur. Non accipitur, ergo non datur.“ —

V. Finis et effectus werden von den alten Dogmatikern bald so bald anders unterschieden. Genau genommen lassen

Digitized by Google

sich Zwecke und Erfolge nicht so trennen, da die Erfolge selber beabsichtigte sind. Die Dogmatiker zählen (bald als fines bald als effectus) auf: die commemoratio mortis Christi, incorporatio in Christum, gratiarum actio, obligatio ad dilectionem mutuam, confirmatio fidei u. s. w. (Vgl. Wend. 1, 23, 23; Burm. 7, 11, 5; 12, 5; Pol. 6, 56, p. 906 ff.; Cocc. summ. theol. 65, 7 u. 15; Buk. 48, 92 ff. und 98 und 99 und 112 und 119; Pikt. 14, 10 u. s. w.) Wollen wir logisch verfahren, so müssen wir unterscheiden 1) den finis immediatus, der in der Handlung selbst erreicht werden soll, und mit dem unmittelbaren effectus actionis internae zusammenfällt, und dies ist a) was den Einzelnen betrifft die incorporatio fidelium in Christum oder renovatio unionis mysticae, und die damit unmittelbar verbundene obsignatio gratiae et remissionis peccatorum, und b) was die Gesammtheit der Gemeinde betrifft die commemoratio mortis Christi (im Gegensatze zum Meßopfer Pikt. 14, 10; Burm. 7, 15 u. a.) und die gratiarum actio oder eucharistia für Christi Opfertod. 2) Den finis mediatus, welcher in Folge der begangenen Feier als deren consecutiver Effekt eintreten wird oder soll, nämlich a) was dem Einzelnen betrifft, die confirmatio fidei, roboratio ad sanctificationem, spes resurrectionis, b) was das Gemeindeleben betrifft, die professio unitatis fidei und die obligatio ad dilectionem mutuam.

### C. Die Sacramente überhaupt.

### §. 554.

#### Die Zahl der Sacramente.

Erst nun, da wir die Dogmen von der h. Taufe und dem h. Abendmahle kennen, können wir an eine Lehre von den Sacramenten überhaupt denken. Denn da der Begriff des Sacramentes kein in der Bibel gegebener ist, vielmehr nur aus dem Wesen der einzelnen Sacramente sich entwickeln läßt, so ist es ein ebenso verkehrtes als fruchtloses Mühen, erst die-

Digitized by Google

sen Begriff bestimmen, und dann aus ihm die Lehre von jedem einzelnen Sacramente ableiten zu wollen. Aber selbst jene Aufgabe, den Begriff des Sacramentes aus dem Wesen der einzelnen Sacramente zu abstrahiren, ist eine schwierige, da ja nicht einmal über den Umfang dieses Begriffes, nicht einmal über die Zahl der unter diese Species zu subsumirenden Individuen, a priori sich etwas bestimmen läßt. Die Kirche des Mittelalters hat eine gewisse Anzahl religiöser Handlungen unter den gemeinsamen Namen der „Sacramente" zusammengefaßt; anfangs 12, dann nur 7. Die evangelische Kirche läßt nur zwei dieser Handlungen als einander völlig gleichartig gelten, und hat darum materiell wohlgethan, den Begriff der Sacramente auf diese beiden Handlungen zu beschränken; nur formell betrachtet nimmt sich das oft mit großer Animosität geführte Beweisverfahren etwas eigenthümlich aus, da nämlich zuerst ganz willkührlich eine Reihe von Merkmalen — a) **divina institutio** b) **sub foedere gratiae** c) **cum externis symbolis** d) **cum annexa promissione gratiae** — festgestellt wird (natürlich sogleich mit der Absicht, daß dieselben nur auf Taufe und Abendmahl passen sollen, indem nämlich a der Firmung b der Ehe c der Buße und d der letzten Oelung und der Ordination mangelt) und dann hinterher die sieben Sacramente der römischen Kirche sich müssen messen lassen, da es denn den genannten fünfen schlecht ergeht. Formell betrachtet, kann man am Ende jede mit dem Christenthum zusammenhängende Handlung (z. B. das Bibellesen, das Kirchengehn, die Beerdigung, die Verlobung u. s. w.) ein Sacrament nennen, und den Begriff so ausdehnen, daß man 70 Sacramente bekömmt. Es existirt keine Polizei, die das verbieten könnte! Aber es fragt sich dann eben, ob bei solcher Ausdehnung des Umfanges des Begriffes sein Inhalt nicht an völliger Abzehrung zu Grunde gehe. Soll einmal gleichartiges zusammengestellt werden, so haben die Reformatoren darin von einer unbewußten richtigen Ahnung sich leiten lassen, daß Taufe und Abendmahl die beiden einzigen Handlungen sind, an welche Christus die Verheißung einer anagennetischen **operatio spiritus sancti** geknüpft hat.

Digitized by Google

Anm. 1. Die ordin. bezieht sich auf die charismatische, die confirm. und poenit. auf die metanoetische Thätigkeit des h. Geistes, und unctio und conjugium sind gar keine redemptorischen Akte, sondern erstere war ein Akt leiblicher Heilung durch Gebet, letztere ist ein natürliches Verhältniß, das durch das Christenthum (zu welchem es sich nebenbei als Sinnbild verhält Eph. 5.) nur geheiligt werden soll.

Anm. 2. In der Zusammenstellung der 7 röm. Sacramente ist allerdings entschiedene Willkühr. Wäre das conj. Sacrament, so wäre das Vaterwerden auch eines (es ist ja auch Sinn- und Abbild eines ewigen Mysteriums); wäre die poenit. Sacrament, so wäre es auch die oratio u. s. w.

Anm. 3. Wird der Begriff der anagennetischen Wirksamkeit (welche nach §. 442 ff. eine specifisch neutestamentliche ist) festgehalten, so kann man nicht darauf verfallen, mit Wolleb (1, 22, can. 1. und 4 de sacr.) Turr. (17, 20 contr. 1) Piktet (14, 3, 18) Musc. (p. 298) u. a. zu behaupten, die Israeliten hätten in Beschneidung und Passah schon dasselbe corpus spiritualium bonorum empfangen wie wir in Taufe und Abendmahl. Die Hoffnung auf einen zweiten David — und der verklärte Christus als unser Haupt und Weinstock — das sind doch sehr verschiedene bona spiritualia! Buk. 46, 25: Illa sacr. Messiam exhibendum praefigurabant, haec exhibitum testantur. Vgl. Bull. 8, 4: Cum ista venturum Messiam designabant, non conveniebat, ea a Christo jam mundo exhibito in ecclesia relinqui). Veterum sacr. praefigurabant futura bona, nostra praesentia et jam exhibita testantur. Veterum sacr. Christum promittebant, nostra testantur ipsum omnemque in ipso gratiam nobis exhibitam esse.

Anm. 4. Sacramentum heißt im class. Latein so viel wie jusjurandum. Das kirchliche „sacramentum" ist nichts als eine schlechte Uebersetzung von μυστήριον (vgl. Musc. de sign. sacr. 3, pag. 292 f.) und man trifft daher nicht einmal den Sinn des kirchl. Alterthums, geschweige den der h. Schrift, wenn man (s. oben S. 600) aus der class. Bedeutung des Wortes den Begriff des Sacramentes ableiten will.

## §. 555.

### Der Begriff: Sacrament.

Der Begriff des Sacramentes ergiebt sich nun durch Ab-

Digitized by Google

straction dessen, was beiden Sacramenten gemeinsam ist. Die Dogmatiker fassen dies in folgende Punkte zusammen: 1) Usus verbi. Das Wort sacramentum wird von Alters her in zweierlei Sinn gebraucht (Woll. 1, 22, 3—4, Turr. 16, 12; Buk. 46, 1; Pol. 6, 49, p. 886 b.); dem usus proprius nach bezeichnet es die gesammte Doppelhandlung, also signum et res (z. B. „Christus ist im Abendmahl gegenwärtig") dem usus synecdochicus nach bezeichnet es das signum allein (z. B. „die Sacramente sind heilige Wahrzeichen und Siegel" Cat. Pal. 66, Turr. 17, 1). 2) Causa efficiens der beiden Sacramente ist der dreieinige Gott (Turr. 17, 5; Woll. 1, 22, 5; Pikt. 14, 2, 3; Buk. 46, 3; Bull. 8, 1 f.) causa efficiens (operans) principalis ist Christus, causa eff. (op.) ministerialis (causa instrumentalis operativa) der h. Geist, causa instrumentalis administrativa der Diener der Kirche, von dessen Intention und Dignität daher die efficacia sacr. nicht abhängt (Turr. 17, 16, contr. 3; Woll. 1, 22, 6 u. 9; Pikt. 14, 2, 2; Burm. 7, 4, 10—11). Causa instrum. recipiens (perceptionis) ist der Glaube (Turr. 17, 16; Pikt. 14, 2, 9; Pol. 6, 51: Fides non efficit praesentiam (rei promissae) sed ipse Christus. Buk. 46, 18: Estne fides de substantia et integritate sacramentorum? Minime, quia fides non efficit sacramentum, sed institutio divina. Fides ad rem sacramenti sumendam est necessaria; . . . tamen sive credat quis, sive non credat, . . . verum sacramentum sumit respectu scilicet Dei. Die Sacramente wirken also nicht opere operato (Mar. foed. 33, 8; Pol. 6, 51 u. a.) Da Gott causa eff. ist, so sind die Sacramente nicht um Gottes, sondern um der Menschen willen eingesetzt, und Gott ist nicht an sie gebunden, daher keine necessitas absoluta sacramentorum stattfindet (Woll. 1, 22, 23; Burm. 7, 4, 23). 3) Materia externa (Turr. 17, 5; Burm. 7, 4, 15 ff.; Woll. 1, 22, 11 ff.; Pol. 6, 49; Buk. 46, 9 ff. u. a.) ist das signum, materia interna die res, forma externa die administratio et participatio signorum, forma interna die actio interna oder die analogia et relatio inter signum et rem. Turr.

Digitized by Google

17, 13; Woll. 1, 22, 15 ff.; Pikt. 14, 1, 9; Buk. 46, 12; Burm. 7, 4, 14 und 17 ff.; Bull. 8, 3).

Nämlich signa significant / exhibent } rem, Christum
applicant / obsignant } justificationem

4) Effecta (Wolleb 1, 22, 21; Turr. 17, 22; Burmann 7, 4, 22) sind obsignatio justificationis et sanctificationis (richterliche und heilende Gnade). 5) Das Verhältniß der Taufe zum h. Abendmahl bezeichnet Wolleb (1, 22, 18) treffend mit den Worten: nasci: pasci. Aehnlich Wits. 4, 16, 1; Cocc. summa theol. 65, 1.

## Drittes Stück.

### Die Lehre von der Gnadenwahl.

### §. 556.

#### Bestimmung des Problems.

Wir haben im ersten Stück (vgl. §. 495 u. 517) gesehen, wie sich der Wille des Menschen als ein selbstbestimmender verhält zu den inwendigen Wirkungen des h. Geistes, und im zweiten, wie er folglich auch sich selbstbestimmend verhält gegenüber der mystischen Thätigkeit Christi, d. i. dem anagennetischen Erfolg der sichtbaren Sacramente, so nämlich, daß die objektive operatio Christi und seines h. Geistes in den Sacramenten nur da subjektiv percipirt wird, wo als Bedingung ein Glaubenszustand, eine metanoetische Gesinnung, ein receptives Verhalten, von Seiten des Menschen stattfindet. Hieraus folgt aber, daß die Genossenschaft der sichtbaren Gnadenmittel und die Genossenschaft der unsichtbaren Gnadenerfolge nicht zusammenfallen, oder mit andern Worten: daß die Kirche und das Reich Gottes sich nicht decken, daß also Christus durch die Kirche und ihre Gnadenmittel nicht an allen Menschen seinen Heilszweck erreicht. So entsteht nun

Digitized by Google

die Frage, wie sich die Erreichung des Heilszweckes zu dem ewigen Heilsrathschluß selber verhalte. So und nur so darf die Frage gestellt werden, wenn eine richtige Behandlung des Gegenstandes möglich werden soll. Man darf nicht von der untergeordneten Frage ausgehen nach der letzten Ursache, warum der Einzelne selig werde oder nicht; sondern man muß von der höchsten Frage ausgehen: wie sich die Erreichung des Heilzweckes zu dem Heilszweck selber verhalte.

## §. 557.

### Die beiden Grundfragen.

Daß der Heilsplan nicht an allen Menschen erreicht werde, lehrt die h. Schrift klar und deutlich. (Matth. 25, 41 u. 46; Offenb. 20, 10 u. 15; 21, 8; 22, 11 und 15). Die Stellen, welche für das Gegentheil angeführt zu werden pflegen, handeln, bei Lichte besehen, von ganz anderem. Röm. 11, 32 ist dem Zusammenhange nach nur dies gesagt, daß Gott das Volk Israel als ein ganzes (vgl. V. 23 ff.) dem Gerichte des Unglaubens eine Zeitlang dahingegeben habe, auf daß es durch die mittlerweile bekehrten ἔθνη am Ende auch als ein ganzes wieder bekehrt werde. 1. Cor. 15, 28 soll Gott der Vater alles in allen sein, weil Christus selbst, nachdem er seine Feinde unter seine Füße gelegt und den Tod (aber nach Offenb. 20, 14—15 sammt den Kindern des Todes) in den feurigen Pfuhl geworfen hat, sein Reich dem Vater übergeben hat. So wird Gott sein alles in Allen, Vater in den Einen, Richter in den andern. Röm. 5, 12 wird nicht die Frage beantwortet, wieviele selig werden, sondern durch wen man selig wird. Ebenso 1. Cor. 15, 22. — Offenb. 22, 3 heißt es καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσαι ἔτι, aber diese Worte gehören zur Schilderung des neuen Himmels und der neuen Erde, ἔξω δὲ οἱ κυνές! Das steht also fest, daß der Heilsrathschluß nicht an allen (Engeln und) Menschen in Erfüllung geht. Zwei Fragen thun sich hier auf, erstlich die theologische, wie das denkbar sei, daß



Digitized by Google

Gottes Rathschluß nicht an Allen erfüllt werde, und zweitens die anthropologische, wer an dem Verlorengehen des Einzelnen Ursache sei. Die h. Schrift antwortet auf beide Fragen. Aber alle Verwirrung in diesem ganzen Dogma kam daher, daß man die beiden Fragen und die beiden Antworten nicht geschieden hat.

## §. 558.

### Die theologische Grundfrage.

Setzen wir einmal voraus, daß dem Einzelnen die Seligkeit oder Verdammniß, d. h. der Weg dazu, Buße und Unbußfertigkeit, Glauben und Unglauben, Beharren und Abfall, entschieden in seine Wahl gestellt und von seiner Selbstbestimmung abhängig gemacht sei, und er, wenn er verloren gehe, das ewige Verderben nicht etwa nur als Strafe verdient, sondern auch mit Freiheit sich dieselbe zugezogen habe, bei hinreichender Kraft sie zu vermeiden — so bleibt auch bei dieser Voraussetzung noch immer jene theologische Frage übrig: wie ist es möglich, daß Gott sein ganzes Heilsinstitut so eingerichtet hat, daß sein Plan nur an Einem Theil der Geschöpfe in Erfüllung geht? Und darauf geben Schrift und Vernunft keine andere Antwort als die: Es muß von Ewigkeit im Plane Gottes gelegen haben, daß sein Heilsrathschluß sich nur partiell sollte verwirklichen dürfen, wenn wir gleich die Gründe einzusehen vermalen absolut unfähig sind (denn die Frage — des Vorwitzes — bleibt immer, auch bei dem entschiedensten Antiprädestinatianismus, übrig: „Wenn Gott auch nur vorauswußte, daß ein Theil seiner Geschöpfe verloren gehen „werde, warum schuf er nicht lieber gar keine Welt?“) Hier und in dieser Beziehung findet also allerdings ein decretum arcanum Gottes Statt, auch unter der Voraussetzung der freien Selbstbestimmung des Einzelnen zur Seligkeit oder Verdammniß. Und weil dies so ist, weil diese theologische Frage sammt ihrer Beantwortung ganz

Digitized by Google

und gar unabhängig ist von der anthropologisch-soteriologischen, so haben alle Diejenigen Unrecht, welche aus den Schriftstellen, wo auf das decretum arcanum in jenem Sinne verwiesen wird, einen Schluß auf die Unfreiheit des Menschen ziehen. — In Betreff jener theologischen Frage waltet nämlich in der h. Schrift nur das Eine, religiöse Interesse: dem Wahne vorzubauen, als ob der Grund jenes Particularismus in einer Schwäche Gottes, in einer Uebermacht des menschlichen Willens über den göttlichen läge, und in diesem Sinne antwortet die Schrift: Nein, Gott selbst will es so. Er wird nicht invitus gezwungen durch den Menschen; es wird ihm nicht ein wohlangelegter Plan zu nichte und ein Strich durch die Rechnung gemacht, sondern wenn an einem Theile der Menschheit sein Heilsrathschluß nicht erfüllt wird, so muß Gott selbst die Möglichkeit eines solchen Ausgangs gewollt haben. — So galt es, zur Zeit Mosis das Volk Israel in diesem theologischen Sinn zu belehren, daß Jehovah nicht etwa zu schwach sei, um Israel mit Einem Schlage zu erlösen, sondern daß der Erfolg: das oftmalige Verstocken Pharaos, das lange Hingehaltenwerden Israels, von Gott selbst gewollt sei. Auf die psychologische Frage, ob Gott den Sündentrotz Pharaos bloß als eines der bereits vorhandenen Mittel auswähle um jenen Erfolg herbeizuführen, oder ob er dieses Mittel selber hervorrufe (den Pharao zum Trotz nöthige) wird dort gar nicht eingegangen. — Die alten reformirten Dogmatiker hatten vollständig Recht, wenn sie gegen die Lutheraner und Arminianer die Existenz jenes decretum arcanum verfochten; sie hatten nur Unrecht, wenn sie a) das decretum arcanum gleichwohl erklären wollten durch die (supralapsaristische) Hypothese: Gott habe, um neben seiner Gnade auch seine Gerechtigkeit manifestiren zu können, primo loco beschlossen, eine Welt zu schaffen, in welcher ein Sündenfall geschehen mußte, damit es ihm möglich würde, einen Theil der Geschöpfe zu verdammen, und secundo loco habe er beschlossen, eben diesem zur Verdammniß bestimmten Theile keinen Antheil an der Erlösung und Gnade zu gewähren, damit er die Gerechtigkeit an ih-



Digitized by Google

nen demonstriren könne (alsob nicht an Christi Kreuz ein für allemal die Gerechtigkeit Gottes geoffenbaret wäre!!) — und wenn sie b) von jener theologischen Frage und Antwort einen Schluß ziehen auf die anthropologische Frage, ob der Einzelne selbst Ursache sei an seinem Seligwerden wie an seinem Verlorengehen; indem sie die (infralapsaristische) Hypothese aufstellen: Will Gott selbst, daß nur ein Theil der Menschen selig wird, so wird auch dies, wer selig werde und wer nicht, von ihm allein abhängen. Wie dies ein offenbarer Trugschluß ist, haben wir gesehen. Denn das ganze decretum arcanum, und alles, was die h. Schrift darüber lehrt, steht ja auch unter der Voraussetzung der menschlichen Selbstbestimmung fest, und es läßt sich dasselbe kurz zusammenfassen in die Sätze: 1) Wenn wir sehen, daß Gottes Heilsrathschluß nur an einem Theile der Creaturen erfüllt wird, so steht uns von vorneherein darüber soviel fest, daß der Grund davon nicht in einer Uebermacht der Creatur über den Schöpfer, sondern nur in einem decretum des Schöpfers selber liegen kann (welcher eben der Creatur diese Selbstbestimmung lassen wollte). 2) Welche Gründe Gott hiebei leiteten (warum er nicht lieber gar keine Welt schuf) wissen wir nicht; das decretum ist ein arcanum. Genug daß wir wissen: es ist Gottes Rathschluß so.

## §. 559.

### Die anthropologische Grundfrage.

Völlig frei und unbeirrt von Vorurtheilen schreiten wir also zur Beantwortung der anthropologischen Frage: Was oder wer ist die Ursache, wenn der und der Einzelne selig wird oder verloren geht? Wenn wir nach den im ersten Stück dieses Kapitels gewonnenen Resultaten antworten wollten: seine Selbstbestimmung (ob er bußfertig ist oder in Verstockung sinkt, sich bekehren läßt oder nicht, den alten Adam überwindet oder den neuen Menschen

Digitized by Google

vom alten überwinden läßt) so wäre damit die Frage doch nur zur Hälfte beantwortet. Wir müssen auch an das im zweiten Stück dieses Kapitels gewonnene Resultat denken, daß die anagennetische Wirksamkeit Christi und des h. Geistes an die Sacramente — wenn auch nicht neccessitate absoluta, doch neccessitate ordinis — gebunden ist, und müssen uns daran erinnern, daß viele Millionen noch heute dahinleben, welche von der christlichen Kirche, der Anstalt der Gnadenmittel, noch unberührt sind. Es hat Völker und Gegenden gegeben, und giebt deren noch, denen Christus nie gepredigt worden (siehe Anm. 1.) wo also der Einzelne zu einer Wiedergeburt nicht kommen, sondern allerhöchstens vor Verstockung bewahrt, d. h. erlösbar bleiben kann. Ob ein Einzelner Glied der Kirche ist oder nicht, dies hängt also keineswegs immer von seiner Selbstbestimmung ab. Nur da ist dies der Fall, wo die Gnadenmittel ihm angeboten wurden durch die Mission, und selbst hierbei fällt das Nichteingetretensein in die Kirche keineswegs mit dem Verstockt- oder Ungläubig-sein zusammen; es kann einer ja auch noch unreif zur Bekehrung, und doch auf dem Wege zu derselben begriffen sein (man denke an die Heiden an denen die Missionare oft 10 Jahre lang scheinbar vergeblich arbeiteten, und die sich dann bekehrten), Selbst hier hängt also der Eintritt in die Kirche nicht absolut von der Selbstbestimmung, sondern theilweise auch von der temporellen Reife ab; vollends, wo die Kirche noch nicht hingekommen, hängt der Nichteintritt in die Kirche gar nicht von der Selbstbestimmung, sondern lediglich von der localen Schranke ab. Diese temporalen und localen Schranken sind aber von Gott geordnet. — Diese Momente a) die Selbstbestimmung zum Glauben oder Unglauben, b) die göttliche Bestimmung der temporalen und localen Ausbreitung der Kirche, müssen beide in's Auge gefaßt werden, wo die anthropologische Frage behandelt wird. Wir müssen also unterscheiden:

a) den Gegensatz zwischen denen, welche in die Kirche als die Anstalt der Gnadenmittel einzutreten keine Möglichkeit hatten, also auch weder positiv gläubig, noch positiv

Digitized by Google

ungläubig sich verhalten konnten, also (soweit sie nicht in Verstocktheit sanken) nach ihrem Tode in den Scheol kommen

und denen, welche von der Gnadenmittelanstalt berührt wurden, denen also der Eintritt in sie möglich geworden ist, denen die Gnadenmittel geboten sind, und welche also die Möglichkeit haben (durch treue perceptio des exhibitum) direkt in's ewige Leben einzugehen.

Bei diesen Letzteren müssen wir wieder unterscheiden:

b) den Gegensatz zwischen denen, welche die Gnadenmittel gebrauchen und wirklich selig werden und denen, welche die angebotenen Gnaden von sich stoßen (entweder sich nicht einmal bekehren und nicht in die Kirche eintreten, oder als in der Kindheit getaufte sich nicht bekehren, oder sich bekehren aber wieder abfallen), und verloren gehen wegen positiven Unglaubens.

Anm. Aeltere luth. Theologen gingen in ihrem frommen Eifer gegen die Prädestination so weit, daß sie, (im Interesse des Satzes, daß jedem Menschen die gratia sufficiens angeboten werde) die Hypothese aufstellten, die Apostel seien auch schon nach Amerika gekommen, und so sei wirklich allen Völkern bereits die Gnade angeboten worden. Daß mit dieser absurden und kindischen Hypothese nichts geholfen ist, indem ja ihr zufolge zwar allen Völkern, aber doch nimmermehr jedem Menschen (man denke an die Millionen Heiden, die erst nach jener denkwürdigen vorcolumbischen Reise nach Amerika geboren wurden!) die grat. suff. angeboten worden wäre, das ist jenen frommen „leutseligen Herren" freilich so wenig zu Sinne gekommen, als ihrem neuesten Nachbeter, Herrn Löhe, welcher (drei Bücher von der Kirche, S. 39 f.) diese Reise der Apostel an den Missouri und Amazonenstrom allen Ernstes als eine sehr wahrscheinliche wieder auftischt. „Denn die Dogmatik ist über der Geschichte," (S. 37), und „die geschichtlichen Forschungen" jener „leutseligen" alten Herren sind „zu Gunsten einer offenbar biblischen Lehre unternommen." (S. 40). Die biblische Lehre dürfte sich aber vor solchen Gunsterweisen ihr zu Hülfe kommen wollenden Unsinnes freundlich bedanken.

Digitized by Google

## §. 560.

### Schriftlehre von der ἐκλεξις.

Auf den ersteren, und keineswegs auf den zweiten Gegensatz beziehen sich die Begriffe κλητοὶ und ἐκλεκτοὶ. Sehen wir ab von den wenigen, §. 454 angeführten Stellen, wo καλεῖν von der innern (keineswegs aber irresistibeln) Arbeit des h. Geistes am Herzen gebraucht wird, so heißen κλητοὶ im n. Test. alle diejenigen, an welche die Predigt des Evangeliums und somit die Aufforderung zum Eintritt in die Kirche mittelst der h. Taufe erschollen ist, ἐκλεκτοὶ aber diejenigen, welche wirklich eingetreten sind (wobei auf die weitere Frage, ob die letzteren bis an ihr Ende beharren werden oder nicht, noch gar keine Rücksicht genommen wird). Matth. 20, 16: Der Weinberg ist Bild der Heilsanstalt Gottes überhaupt (mit Einschluß des alten Bundes). Die spätgedingten sind die Heiden; die frühgedingten, welche selbstgerecht sind, sind die Israeliten. Diese erstgedingten werden im Reiche Gottes die letzten sein, d. h. (vgl. Röm. 11) das Volk Israel seiner ganzen Masse nach wird erst sehr spät sich zum Christenthum bekehren; denn viele sind berufen, aber wenige erwählt, d. h. allen Israeliten sind die neutest. Gnaden angeboten, aber nur wenige sind wirklich aus dem natürlichen Leben heraus in das Reich Christi versetzt. Denn der Grundbegriff der ἐκλεξις ist nicht (wie gewöhnlich fälschlich angenommen wird) der des Herauslesens und Heraussuchens Einzelner aus einer Vielheit, sondern umgekehrt der des Zusammensammelns einer geheiligten Schaar aus der profanen Menge oder Welt. Nicht das quantitative oder mathematische Verhältniß der Divisionsrechnung liegt in dem Worte ausgedrückt, sondern das locale und qualitative Verhältniß des Absonderns und Zusammenthuns aus der profanen Welt heraus in eine geheiligte Sphäre. Ἐκλέγειν ist in den LXX stehender Ausdruck für בחר. Gott hat Israel erwählt aus der profanen Völkerwelt heraus ihm zum Eigenthum. (5. Mos. 4, 37, Gott hat deine Väter geliebt, und ihren Samen nach ihnen hat er gewählt — doch nicht als disparate Einzelne aus an-

Digitized by Google

dern Einzelnen heraus! 6, 7 das Volk als Einheit ist erwählt, nicht die einzelnen Israeliten als einzelne Individuen; ebenso 10, 15; 14, 2 u. s. w.; 1. Chron. 28, 4; Ps. 47, 5; 132, 13; 135, 4 u. s. w.) So sind diejenigen erwählt, welche aus der protoadamitischen Welt herausgenommen und der christlichen Kirche als dem neutestamentlichen Bundesvolk zugesellt sind (nicht aber, die dem Reiche Gottes zugesellt sind, denn ein Reich Gottes als geschlossene Einheit, als ein im Gegensatz zur Kirche nur Gläubige umfassender Körper, existirt eben noch nicht. Das Reich Gottes existirt einstweilen eben nur erst in der Form der Kirche.) Ἐκλεκτός ist hienach synonym mit ἅγιος, und wirklich wird es 1. Petr. 1, 1 ganz in dem Sinne, wie sonst ἅγιοι (Eph. 1, 1 u. a.) gebraucht und auf die ganze christliche Kirche in Kleinasien angewendet (ebenso Eph. 1, 4 zu allen Lesern des Briefes gesagt, vgl. εἵλατο 2. Thess. 2, 13). Denn die christliche Kirche ist ja (1. Petr. 2, 9) das erwählte Volk des neuen Bundes. Auch Apoc. 17, 14 wird ἐκλεκτοὶ promiscue mit κλητοὶ und πιστοὶ gebraucht. Und 1. Cor. 1, 26 ff. beruft sich Paulus auf die Erfahrung, daß nicht viele irdisch Weise, Mächtige, Edle „berufen," sondern die μωροὶ τοῦ κοσμοῦ erwählt seien, als auf eine sichtbar vor Augen liegende (βλέπετε); auch hier ist also die Wahl eine Auswahl aus der Welt in die Kirche. Da nun in der Zeit der Apostel nicht leicht jemand sich taufen ließ, ohne zu glauben, so waren der Sache nach die ἐκλεκτοὶ freilich in der Regel solche, welche auch innerlich dem Herrn angehörten (wie ja überhaupt das Zusammenfallen der Zugehörigkeit zur Kirche mit der zum Reiche Gottes die Regel ist und sein soll), aber das Wort ἐκλεκτοὶ bezeichnet dem Begriffe nach die Glieder der Kirche nicht sofern sie innerlich mit Christo wahrhaft verbunden sind, sondern sofern sie aus der profanen Welt herausgenommen und der Kirche zugesellt sind. Dem Effekte nach waren freilich die ἐκλεκτοὶ — sofern sich von ihnen voraussetzen ließ, daß sie auch innerlich mit Christo verbunden seien und es bleiben würden — diejenigen, welche selig wurden, und auch der Absicht nach

Digitized by Google

(man wird der Kirche zugesellt, damit man selig werde, daher Röm. 8, 30; 1. Cor. 1, 27 f.; Eph. 1, 4; 2. Thess. 2, 13; Apsche 13, 48; Matth. 24, 22 von einer ἔκλεξις zur Seligkeit oder Gerechtigkeit u. s. w. geredet wird). Aber dem Begriffe nach liegt in dem ἐκλεκτός so wenig das: „zur unentrinnbaren Seligkeit erwählt," daß 2. Petr. 1, 10 die Christen ermahnt werden, sich anzustrengen, daß sie ihre Berufung und ihre Erwählung zu einer festen machen! Die Seligkeit bildet das letzte Ziel, zu dem erwählt wird, ganz in dem Sinne, wie sie nach 1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 2, 14; 1. Petr. 5, 10 auch das letzte Ziel bildet, zu dem man berufen wird (und zwar äußerlich, durch die apostolische Predigt). Involvirt aber, wo das Wort κλητὸς steht, die Absicht noch nicht den sichern Erfolg, so wird man, wo ἐκλεκτός steht, aus der Absicht ebensowenig auf die Infallibilität des Erfolges schließen dürfen. — So hat also die biblische ἔκλεξις zum terminus ad quem nicht das inwendige Einheitsverhältniß mit Christo und die Seligkeit, sondern den Eintritt aus der Welt in die Kirche, und die Seligkeit ist dabei nur Absicht. Wer erwählt ist, ist erwählt zum Gliede des neutestamentl. Bundesvolks, in der Absicht, daß er einst selig werde. Nicht aber ist er erwählt zur Seligkeit, sodaß er nun selig werden müßte. Das, was durch die ἔκλεξις bestimmt wird, ist das historische Verhältniß des Individuums zur Kirche.

Anm. 1. Ein Gärtner prüft Wildlinge, die einen, zum Gepfropftwerden tauglichen, pflanzt er in seine Baumschule, die andren, untauglichen, schießt er aus. Die ersteren bestimmt er dazu, daß sie Früchte bringen und in den königlichen Garten versetzt werden sollen. Und wenn er sie zehn Jahre später im Königsgarten prangen sieht, kann er sagen: Euch hatte ich von Anfang für den Königsgarten bestimmt. — Folgt daraus, daß kein Baum noch in der Baumschule mißrathen konnte? — Ebenso wenig kann logischerweise daraus, daß die ἔκλεξις in die Kirche Röm. 8, 30 u. s. w. eine Wahl zum ewigen Leben genannt wird, geschlossen werden, daß der ἐκλεκτός unentrinnbar selig werden müsse.

Anm. 2. Von der κλῆσις und ἔκλεξις aus der Welt in die Kirche ist

Digitized by Google

natürlich zu unterscheiden die κλῆσις und ἐκλεκτὸς zu einem besonderen Amte (Luk. 6, 13; Joh. 6, 70; 13, 18; 15, 16 u. 19; Apsche 1. 2 und 24; 6, 5 u. s. w.; Mark. 6, 7; Apsche 13, 2; Röm. 1, 1 u. s. w.; vgl. auch 1. Cor. 7, 21 ff.).

Anm. 3. Die Grundbedeutung von בָּחַר war jedenfalls: Wohlgefallen an etwas haben, etwas lieben, daher das arab. بَحَرَ entzückt sein dann: dürsten, dann: laufen, eilen. Immer liegt das Moment des positiven Erkürens und Erlesens, nirgend das Moment des Aussuchens einer kleineren Zahl aus einer Vielheit in dem Sprachgebrauche ausgedrückt.

## §. 561.

### Die Gnadenwahl aus der Welt in die Kirche.

Der Akt der ἐκλεκτὸς aber ist ein ewiger Akt Gottes Eph. 1, 4. A) In Betreff der ganzen Völker ist es Gott, welcher nach seiner Fürsehung es leitet, in welcher Reihenfolge dieselben mit der Kirche in Berührung treten sollen (vgl. Weissagungen wie Jes. 19, 19 ff.; ferner Stellen wie Apsche 16, 9; dann 11, 11 u. 25 f.) und so sagt die Cat. Pal. qu. 54 mit Recht, „daß der Sohn Gottes aus dem ganzen „menschlichen Geschlechte ihm eine auserwählte Ge„meinde zum ewigen Leben versammle." Und diese ἐκλεκτὸς wird Röm. 11, 5 die ἐκλογὴ χάριτος, die Gnadenwahl, genannt, weil kein Volk vor dem andern würdig ist, der Erlösung theilhaftig zu werden. Ist sie aber eine Wahl der Gnaden im Gegensatze zu jedem menschlichen Verdienst oder Würdigkeit, so ist sie darum doch sicherlich, wie schon Röm. 11, 11 u. 25 f. so klar angedeutet wird, keine Wahl aus blinder Willkühr, sondern eine Wahl nach weisen und gnädigen Gründen. Und zwar sind diese Gründe, diese rationes, keineswegs absolut unergründlich für uns; soviel geht eben aus der Andeutung Röm. 11 hervor, daß Gott in jeder Periode gerade diejenigen Völker mit der Kirche in Berührung und in sie eintreten läßt und zu Trägern der Gnadenmittel auswählt, welche ihrer natürlichen Begabung und geschichtlichen Stellung nach am kräftigsten zur innern

Digitized by Google

Entwicklung und äußern Ausbreitung der Kirche beitragen können. Und reicht die menschliche Erkenntniß auch nicht dazu hin, dies bis in's einzelnste überall nachzuweisen, so vermögen wir jene ratio Gottes doch in ihren Hauptumrissen gar wohl zu erkennen. Schon die Wahl Israels selber zur Geburtsstätte des Heils gehört dahin, Israels, welches im Mittelpunkt des alten orbis, im Mittelpunkt von Asien, Europa und Africa zugleich gelegen, durch Eufrat, Nil, Orontes und Meer allen zugänglich, und doch durch Wüsten und kleine Nachbarvölker so vor unmittelbarer Berührung abgeschlossen war, daß es wie im Mutterschooße geborgen in seiner eigenthümlichen Stellung reif werden konnte, bis die Stunde kam, daß es durch die vier Weltmonarchieen als Samenträger der Offenbarung unter die Völker der ganzen alten Welt geschüttelt und gemengt wurde, die Empfänglichkeit für das Christenthum vorbereiten half, und den Aposteln auch äußerlich ihre Wege bahnte und vorzeigte. Das römische Volk mit seinem augusteischen Zeitalter, zuvor die Mischung hellenischer und orientalischer Bildung durch Alexander, wie mußte das alles die Ausbreitung der Kirche vorbereiten und ihr das Strombette weisen! Die griechisch-redenden Völker, Träger des Christenthums, in der Periode, wo die speculativen Probleme gelöst werden mußten; das abendländische Reich der sieche Leib, als dessen letzten Lebenshauch die germanischen Völker das Christenthum empfangen sollten, um dann den Modergeruch des Leichnams mit dem Lebensdufte des Evangeliums zu überwinden; Englands und Amerikas jetzige Stellung zur Welt und zur Mission — doch wie dürften wir hier ausführen, was kaum anzudeuten der Raum gestattet? — Neben dem Interesse Gottes, die begabtesten und jugendlichsten Nationen jedesmal zu Trägern der Kirche zu wählen, um deren innere und äußere Entfaltung möglichst zu fördern, geht aber ein zweites, ernstes Interesse her; die Schrift weiß auch von Gerichten, die über ganze Völker so gekommen sind, daß deren einzelne Nachkommen dann allerdings um der Schuld der Väter ihrer Nation willen, außerhalb der Gemeinschaft der Gnadenmittel das Licht der Welt erblickten. Israels bis heute dauernde Blindheit ist ein

Digitized by Google

Strafgericht (Jes. 59; Röm. 11, 7—10) und in den dem Muhammedanismus verfallenen Völkern des Orients sehen wir gleichfalls Nationen, denen Gott „den Leuchter von ihrem Stuhl gestoßen hat" (vgl. Offenb. 2, 5). — B) Auch der Einzelne dankt die Gnade, ein Glied der Kirche zu sein, einem ewigen Gnadenrathschlusse Gottes. Denn die Stelle Eph. 1, 4 erlaubt nicht, die Gnadenwahl bloß auf die Stellung ganzer Völker zur Kirche (wie V. 12—13) zu beschränken; auch in Betreff der einzelnen Glieder eines Volkes hat es Gott bestimmt, welche unter ihnen der Kirche zugesellt werden sollen. (Denn um den Eintritt in die Gemeinde handelt es sich auch hier, und nicht direkt und unbedingt um die schließliche Seligkeit; ἐξελέξατο ἡμᾶς . . . εἶναι ἡμᾶς ἁγίους, d. h. ihm geheiligt, καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ, d. h. uns heiligend oder heiligen lassend. Was wir als Glieder der Gemeinde auf Erden sein sollen, ist das direkte Ziel der ἔκλεξις.) Aber weitentfernt, daß diese Wahl der Einzelnen aus der Welt heraus in die Kirche oder Gemeinde, von Seiten Gottes eine willkührliche wäre, oder daß sie auf einem decretum arcanum, einer uns unbekannten ratio beruhte, wird vielmehr diese ratio in der h. Schrift klar und deutlich angegeben. Jak. 2, 5: οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τοῦ κόσμου, πλουσίους ἐν πίστει καὶ (vgl. Matth. 5, 3) κληρονόμους τῆς βασιλείας; Und 1. Cor. 1, 26 f. τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου . . καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου . . . καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ μὴ ὄντα ἐξελέξατο ὁ θεὸς. Es gehört von Seiten des Menschen a) negativ ein gewisses bereits geschehenes Zerfallensein mit der Welt, b) positiv die πίστις dazu, um von Gott aus der Welt heraus in die Gemeinde hineingewählt zu werden. Zwar nicht auf die Entwicklung und Reife der formellen, intellektuellen Geisteskräfte kömmt es an; da ist vielmehr jede Entwicklungsstufe — Brahmine und Hottentot — gleichfähig, die Predigt aufzunehmen und Christ zu werden. Wohl aber kömmt es an auf die innere religiöse Reife, auf die Entwicklung des Gewissens. Am allerklarsten aber hat Christus selbst die Bedingung, nach welcher Gott erwählt, gezeichnet in der Stelle

Digitized by Google

Matth. 5, 3. — So ist also die Gnadenwahl Gottes ein ewiger, der providentiellen Leitung der Weltgeschichte angehöriger Akt Gottes, wonach er a) nach weisen und gnädigen Gründen bestimmt hat und ordnet, welche Nationen jedesmal in den Schooß der Kirche eintreten sollen, und wonach er b) je nach der, ihm dem allwissenden von Ewigkeit bekannten jedesmaligen inneren Reife jedes Individuums bestimmt hat und ordnet, welche Individuen aus jenen Nationen jedesmal in die Kirche eintreten sollen. — Durch welche Mittel Gott diese ewige ἔκλεξις, namentlich die der Individuen, in der Zeit verwirklicht, wird zwar nicht gesagt, läßt sich aber aus der allgemeinen Schriftlehre von der Heilsaneignung leicht schließen. Er ordnet es a) auf dem Wege der gewöhnlichen Providenz so, daß die innerlich reifen Individuen die Predigt des Evangeliums hören können und zu hören veranlaßt werden, b) er giebt ihnen die Gnade der vocatio interna (ohne welche es ja bei aller Reife des negativen Bankruts zu keiner Reife der positiven Bekehrung, zu keinem Glauben kommen kann, siehe §. 446) — c) die eigene Selbstbestimmung des sich bekehren lassenden (§. 447) wird auch zum Mittel der Ausführung der πρὸ καταβολῆς geschehenen ἔκλεξις der Individuen. Daraus folgt aber, daß diese keine unbedingte und irresistibel wirkende ist, sondern durch den menschlichen Willen (durch das Sich nicht bekehren lassen) vereitelt werden kann. Denn ein Heide oder Jude, der sich nicht bekehren lassen will, wird natürlich auch nicht in die Kirche eintreten. An diesem (einzigen) Punkte hängt also die historische Ausbreitung der Kirche mit der inneren Selbstbestimmung des Einzelnen zusammen. Dies führt uns also von dem historischen Gegensatz zwischen den von den Gnadenmitteln berührten und den davon unberührten Menschen hinüber zu dem inneren religiösen Gegensatz zwischen denen, welche sich bekehren und beharren, und welche dies nicht thun; es führt uns von der Gnadenwahl aus der Welt in die Kirche zur richterlichen Bestimmung, wer selig werden und wer verdammt werden solle.

Digitized by Google

## §. 562.

### Die richterliche Bestimmung über Seligkeit und Unseligkeit.

Das göttliche Urtheil, wer in's ewige Leben und wer in die ewige Verdammniß eingehen solle, ist nach Matth. 25, 31 ff., Röm. 14, 10 u. a. dem Sohn übergeben, welcher es bei und nach seiner Wiederkunft ausführen wird, die Seinen sogleich bei seiner Wiederkunft auferweckend, später dann die ganze Welt richtend. Damit ist aber eine ewige Bestimmung Gottes, wer selig werden, wer verloren gehen solle, nicht ausgeschlossen. Denn der Vater ist's, welcher in seinem ewigen Rathschluße a) den allgemeinen Canon bestimmt hat, daß diejenigen, welche Glieder Christi geworden, in's ewige Leben eingehen, und welcher b) als der allwissende von Ewigkeit weiß, wer ein Glied Christi sei und sein werde, und welcher daher c) von Ewigkeit bestimmt hat, daß diese, von denen er es weiß, selig werden sollen. Stünde der dritte Satz auch nicht ausdrücklich in der h. Schrift, so würde er sich doch mit voller Gewißheit aus den beiden ersten, uns längst als biblisch bekannten Sätzen ergeben. Man hat aber den Einwurf gemacht, daß in der h. Schrift nicht diese Prädestination gelehrt werde, wobei die fides praevisa dem decretum als ratio zu Grunde liege, sondern eine solche, durch welche ein Theil der Menschen unausweichlich zum Glauben und Beharren im neuen Leben, ein anderer Theil zum Unglauben oder Wiederabfall genöthiget sei. Wir müssen nun die Schriftstellen prüfen, welche dafür angeführt werden. 1) Apsche 13, 48 schließt sich am nächsten an die Gnadenwahl zur Kirche an. Von den Heiden im pisidischen Antiochia wurden gläubig, ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰωνίαν. Deutlicher könne nichts sein. Genau bis auf die Zahl seien die von Gott bestimmt worden, welche glauben sollten; die übrigen seien nicht zum ewigen Leben bestimmt gewesen, seien daher auch nicht zum Glauben gelangt. — Wir wollen nun nicht einmal darauf Werth legen, daß auch hier gar wohl nur von jener Gnadenwahl aus der Welt in die Kirche die Rede sein, und daß diese ihrem letzten (aber nicht unbedingten) Ziele

Digitized by Google

nach als eine τάξις εἰς ζωὴν αἰωνίαν bezeichnet sein könne wie Röm. 8, 30 u. a. (s. oben §. 560). Man versuche es einmal, Apsche 13, 48 von einer direkten Prädestination zur Seligkeit zu verstehen. Nun bildet aber V. 48 einen klaren Gegensatz gegen V. 45—47. Die Juden wurden eifersüchtig, daß auch Heiden zum Christenthum zugelassen würden, verstockten sich gegen das Evangelium und lästerten dasselbe. Ihnen sagt Paulus, es sei ihnen zuerst die Predigt bestimmt gewesen nach Gottes Rath; da ihr sie aber von euch stoßt und euch selber als des ewigen Lebens unwürdig richtet, so gehen wir zu den Heiden. Denn wir Israeliten sind (Jes. 49, 6) von Gott zum Lichte der Heiden bestimmt („wollt ihr das nicht sein, so wollen doch wir es.") Im Gegensatze hiezu heißt es V. 48: die Heiden wurden gläubig in der vollen Zahl, wie sie vom Herrn (Jes. 40, 6) zum ewigen Leben bestimmt waren. Ὅσοι ist nicht distributiv, sondern collektiv. Der Gesammtsinn der Stelle ist also: die Heiden in Antiochia, soviel ihrer zum Eintritt in die Kirche verordnet (weil reif erachtet) waren, wurden auch wirklich in voller Zahl gläubig und achteten sich nicht für unwürdig des ewigen Lebens; von den Juden dagegen wurde nicht die volle Zahl, die Gott zum Eintritt in die Kirche bestimmt hatte, gläubig, sondern viele darunter stießen die Gnade von sich. — Von einer absoluten Prädestination ist also hier keine Rede, wohl aber von einer gratia resistibilis! — 2) Die verschiedenen Stellen bei Johannes, wo Christus die Gläubigen als solche bezeichnet, welche der Vater ihm gegeben habe. Joh. 17, 6 und 9 und 11 und 12. Aber V. 20 stellt er denen, die der Vater ihm gegeben hat, diejenigen gegenüber, die noch an ihn glauben werden. „Gegeben hat" steht also nicht im Gegensatze zur eigenen Selbstbestimmung der Menschen, sondern im Gegensatz zu dem „glauben werden." Und dies „glauben" ist ebensosehr Produkt der menschlichen Selbstbestimmung, als der göttlichen Gnadenwirkung, denn V. 8 steht ihm parallel: „Sie haben mein Wort angenommen." (Vgl. Apsche 2, 47, der Herr that täglich Erlöste zu der Gemeinde hinzu, und V. 41: die nun sein Wort

Digitized by Google

annahmen, ließen sich taufen). Wollen die Einen behaupten, ja, jenes „Annahmen" sei eben selbst schon ein Effekt einer irresistibeln Gotteswirkung, so ist dies eben eine in die Stelle erst hineingetragene Erklärung, die erst wieder aus anderweitigen Stellen begründet werden müßte. Denn in Joh. 17 für sich allein wird davon nichts gesagt, sondern es wird neben dem „Geben des Vaters" das „Annehmen" von Seite des Menschen genannt, und über die Art, wie beides zu vereinen sei, wird Joh. 17 nichts gesagt. Es bezieht sich aber jenes „Geben" dem Contert nach wiederum nicht auf eine Wahl oder Vorherbestimmung zur Seligkeit (am wenigsten auf eine willkührliche), sondern zunächst wieder nur auf den Eintritt in die Jüngerschaft und Anhängerschaft Christi, also in die Kirche, auf die ἐκλεκτοί in dem §. 560—561 bezeichneten Sinn. Und als vom Vater ihm gegebene betrachtet Jesus seine Jünger deshalb, weil er sich keine Jünger vom Teufel hat geben lassen, d. i. weil er nicht durch böse, fleischliche Mittel große Massen an sich gefesselt hat (vgl. oben §. 411). Die Zahl seiner Jünger war zwar eine kleine, aber eine rein-erworbene; der Vater hatte sie ihm gegeben; nur aus des Vaters Hand, nur auf den dem Rathschluße und Wissen des Vaters entsprechenden Wegen hatte er sie geworben. Der Vater steht hier also nicht im Gegensatze gegen die Selbstbestimmung der Jünger, sondern im Gegensatze gegen den Teufel. Nicht die psychologische Frage nach dem Verhältniß des Willens der Jünger zu der Wirkung des h. Geistes will Christus behandeln, sondern die ethische Frage nach dem Verhältniß seines Wollens und Thuns zu dem Willen des Vaters. — 3) Die Stellen, welche von der Besieglung der Erwählten, und davon handeln, daß Christus die Seinen sich nicht aus der Hand reißen läßt — Stellen, welche indirekt als Beweise für eine absolute Prädestination angeführt worden sind — sind schon oben §. 512 Anm. und 515—516 behandelt. — 4) Luk. 10, 20: „Freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind." Vgl. Phil. 4, 3. Ja wohl, aber in ein Buch, aus welchem auch ausgestrichen werden kann (Apok. 3, 5). — 5) So bleibt nur noch Röm. 9—11 übrig. Aber

Digitized by Google

man darf nur nicht Kap. 9 allein lesen mit Hinweglassung von Kap. 10! Auch darf man nicht das Problem übersehen, von welchem Paulus ausgeht. Es ist dies nicht die Frage: „Wo „finde ich denn die Kraft zu diesem Glauben, welcher allein „mich zu rechtfertigen vermag?" sondern es ist das Problem: „Ei wie kann denn diese Lehre, daß der Gläubige das Reich „Gottes ererbe, richtig sein, da doch das alte Testament in „seinen Weissagungen dem Volk Israel das Reich zuspricht?" Die Antwort des Apostels zerfällt in drei Theile: a) es ist nicht wahr, daß dem leiblichen Israel das Heil und Reich Gottes zugesprochen werde, und noch weniger, daß dasselbe einen Rechtsanspruch auf die göttlichen Gnadengüter habe. b) Israel ist durch seinen Unglauben selbst Schuld, wenn es des ihm allerdings zuerst angebotenen Heiles verlustig geht. c) Die Weissagung tröstet uns, daß einstmals auch das leibliche Israel als ein ganzes sich wieder bekehren werde. a) Kap. 9, 6 Gottes Verheißungen sind keineswegs umgestoßen. Sie müssen nur recht verstanden werden. V. 7—9: Dem Samen Abrahams war die Verheißung gegeben; wenn dieselbe aber sofort nicht auf Abrahams ganze Nachkommenschaft, sondern nur auf Isaak überging, so sieht man deutlich, daß mit dem Samen Abrahams nicht die leibliche Nachkommenschaft als solche gemeint war, und daß die leibliche Abrahamsabkunft noch keinen Rechtsanspruch an Gottes Heilsgüter begründet. V. 10—13 wird das gleiche am Beispiel des Jakob und Esau gezeigt, aber sofort mit der Erinnerung, daß es auch um ein Verdienst der Werke sich nicht handeln könne, als ob dem Samen Abrahams die Verheißung um seiner verdienstlichen Werke willen gegeben wäre. — Sogleich hier ist zu beachten, daß es sich bei Isaak, Jakob u. s. w. nicht direkt um eine Wahl zur Seligkeit oder Verdammniß gehandelt hat, sondern um eine Wahl zur Stammvaterschaft des alttest. Bundesvolks. — V. 14: Ist das nicht eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes, gegen welche der leibliche Nachkomme Abrahams einen Rechtsanspruch erheben dürfte? V. 15 ff. zeigt nun Paulus, daß wenn der Mensch sich Gotte gegenüber



Digitized by Google

auf den Boden der Rechtsansprüche stellen will, er schlecht dabei wegkömmt, indem das Geschöpf als solches, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, absolut rechtlos ist gegen seinen Schöpfer. Sobald einmal vom abstrakten Recht die Rede ist, so hat (V. 17—18) Gott das abstrakte Recht, mit dem Geschöpf in Betreff des ewigen Verderbens so zu handeln, wie er mit Pharao in Betreff leiblichen Untergangs gehandelt hat. Und (V. 19—21) dann dürfte der Mensch sich nicht einmal beklagen, wenn Gott ihn zur Verstockung zwingen, ja wenn er ihn bloß zu dem Behuf erschaffen wollte, um an ihm seinen Zorn zu bezeugen. (Die alttest. Stelle Jes. 49, 9 sagt nicht, daß Gott einen Theil der Menschen zur Verdammniß wirklich erschaffen habe, sondern tadelt die, welche ungeduldig die Rettung aus dem Exil nicht erwarten können, und an Gott verzweifeln. Der Thon soll nicht dem Töpfer, der Mensch nicht dem Schöpfer vorschreiben wollen, wie er ihn führen und regieren soll). Nimmermehr sagt aber Paulus, daß Gott wirklich mit den Menschen in Betreff der ewigen Seligkeit so handle, wie er im alten Bunde in Betreff vorbildlicher Gnadengüter und irdischer Rettung oder irdischen Verderbens gehandelt hat. Im Gegentheil will er eben gerade jenen abstrakten Rechtsstandpunkt, auf welchem man zu solchen Consequenzen kommen müßte, ad absurdum führen. Und das thut er V. 22 ff. Zwischen V. 22 und V. 23 ist ein so durchgreifender Parallelismus, daß V. 23 unmöglich als ein Nebensätzchen von einem einzelnen Wort des 22sten Verses abhängen kann, sondern in irgend einer Weise den Nachsatz zu V. 22 enthalten muß. „Wenn Gott nun aber" — weit entfernt, seine Geschöpfe zum Verderben zu erschaffen — „selbst da, wo er seinen Zorn und „seine Macht zeigen will, gleichwohl die Gefäße des Zorns, „die zum Verderben" (zunächst leiblichen) „bereits reif waren, „mit so viel Langmuth getragen hat" — ihnen also Gnadenfrist gab, ob sie sich nicht bekehren wollten, man denke an Pharao! — „so wird er" (um so vielmehr) „um den Reich„thum seiner Gnade an den Gefäßen des Erbarmens, die er „zur Herrlichkeit bereitet hat, zu erweisen (supple: dieselben

Digitized by Google

„langmüthig tragen)." Siehe Anm. 1. Also selbst wo Gott einmal den Rechtsstandpunkt muß hervortreten lassen, läßt er die Gnade immer noch daneben walten. So ist es also doppelt sinnlos, sich Gotte gegenüber auf den abstrakten Rechtsstandpunkt stellen zu wollen. V. 24—29 zeigt er, daß die Verheißung sowenig bloß dem leiblichen Israel, als dem ganzen leiblichen Israel gegeben sei. V. 30—33 spricht er es mit dürren Worten aus, daß Gott demjenigen die Rechtfertigung und das Heil bestimme, welcher glaube, und so geht er über zum zweiten Theil der Beweisführung (Kap. 10), daß lediglich in Israels Unglauben (und nicht in einer Vorherbestimmung Gottes) die Ursache liege, warum das leibliche Israel der Mehrzahl nach von der Erfüllung der Verheißungen dermalen ausgeschlossen sei. Auch diese Stelle beweist also das Gegentheil von dem, was man aus ihr beweisen wollte. Zur Bestätigung dient Röm. 8, 29 ff. οὓς δὲ προέγνω καὶ προώρισεν, wo die lästigste und sinnloseste Tautologie entstehen würde, wenn προέγνω mit „vorherbeschlossen hat" übersetzt werden sollte. Nein, fide praevisa (natürlich aber nicht propter fidem praevisam, als ob der Glauben ein verdienstlich Werk wäre) hat Gott vorherbestimmt, wer ein Glied der deuteradamitischen Menschheit werden solle; und diesen läßt es dann Gott an der nöthigen Gnade nicht fehlen. Hat er sie vorherbestimmt, so sorgt er auch, daß sie gerufen werden und so rechtfertigt er sie auch (natürlich vorausgesetzt, daß sie sich rufen lassen), und so wird er sie einst verherrlichen. Auch von diesen, welche in diesem Sinne in Christo (Röm. 8, 28 und 32 nnd 34 und 37 und 39) προορισθέντες sind — als solche, von denen Gott προέγνω, daß sie Glieder Christi sein und bleiben werden — wird der Ausdruck ἐκλεκτοί (V. 33) gebraucht. Diese Wahl derer, die in Christo sind, zur Seligkeit muß wohl unterschieden werden von der Wahl aus der Welt in die Kirche.

Anm. 1. Röm. 11, 23 hätte Paulus eigentlich fortfahren sollen: καὶ, ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης, οἵσει τὰ σκεύη ἐλέους, ἃ κλ. Nun nahm er σκεύη ἐλέους gleich mit ἐπὶ zu γνωρίσῃ hinauf, und mochte es nun nicht noch einmal wiederholen. So ent-



Digitized by Google

stand die Ellipse, ganz analog wie Kap. 11, 21, wo ein ὁρᾶτε dazu zu denken ist.

Anm. 2. Röm. 8, 29—30 wird die Treue Gottes geschildert, und der Nachdruck liegt auf den Verbis προώρισεν, ἐκάλεσεν κλ., nicht aber auf οὕς und τούτους. Wer in prädest. Interesse den Accent auf οὕς und τούτους legen will, der muß in der Bedeutung des οὕς einen Wechsel annehmen, und muß erklären: „Nur die, „welche er prädestinirt hat, hat er (innerlich) gerufen, aber alle die, „die er (efficaciter) gerufen hat, hat er gerechtfertigt und verherrlicht." Denn in der ersten Hälfte soll ja das decretum reprobationis und in der zweiten das Dogma von der Unmöglichkeit des Abfalls Wiedergeborener stecken! Die Stelle sagt vielmehr einfach, welche Reihenfolge von Gnadenakten Gott an denen eintreten läßt, von denen er in Ewigkeit vorausweiß, daß sie ihrerseits treu bleiben werden. Das erste ist, daß er ihnen die Seligkeit zuspricht; er, der dies größte gethan hat, wird es dann an den nöthigen Mitteln, selig zu werden, an dem κλῆσις (der äußeren und innern), der δικαίωσις und endlich dem δοξασμός, sicher nicht fehlen lassen. „Οὕς προέγνω „(als solche, die Gott lieben, V. 28)" — dies bildet dabei immer die Grundvoraussetzung. (Damit will der Apostel aber nicht etwa lehren, daß Gott gegen die Andern von denen er weiß, daß sie die Gnade auf Muthwillen ziehen werden, seinerseits minder treu sei, ihnen seinerseits das zum Heile nöthige vorenthalte. Vgl. dagegen 2. Tim. 2, 11—13).

## §. 563.

### Richtige dogmatische Fassung.

Wollen wir die schriftmäßige Lehre von der κλῆσις, ἔκλεξις und dem προορισμός in kurze Lehrsätze zusammenfassen, so müssen wir die formellen Begriffe von den materiellen wohl unterscheiden. — A) Formelle Begriffe. Wir nennen praedestinatio den Akt Gottes, wonach er in der Ewigkeit irgend etwas, was in der Zeit geschehen soll, bestimmt hat; wir nennen dagegen praescientia den Akt, wonach Gott irgend eine, von ihm der menschlichen Selbstbestimmung überlassene menschliche Entscheidung in Ewigkeit weiß, (deren Erfolg für Andere er dann, nach Theil I §. 274 und 281 ff., auf dem Wege der Providenz, näher des concursus, leitet

Digitized by Google

und lenkt, was ordinatio genannt wird). Wir nennen ferner eine praedestinatio absoluta eine solche, welche nicht in einer praescientia (volitionum humanarum) ihre ratio hat, welche also da stattfindet, wo etwas schlechthin und ausschließlich durch Gott bestimmt ist, ohne daß Gott bei diesem seinem Bestimmen auf die (ihm von Ewigkeit bekannten) zeitlichen Willensentscheidungen der Menschen Rücksicht nimmt; mit andern Worten, wo die ratio, nach welcher Gott bei seinem Bestimmen verfährt (denn ohne ratio ist kein Bestimmen Gottes!) allein in Gott selbst liegt. Dagegen nennen wir es eine praedestinatio relativa, wenn die ratio der praedestinatio in einer praescientia humanarum volitionum liegt.

Anm. Z. B. ob ein Mensch im neuen Leben beharrt oder abfällt, ist (nach der Lehre, die sich uns als die biblische herausgestellt hat) Objekt einer praescientia; ob ein Mensch selig wird oder verloren geht ist Objekt einer praedestinatio relativa; in welchem Jahrhundert die Gallas in Afrika von der christlichen Mission berührt werden sollten, Objekt einer praedestinatio absoluta. Unter praed. abs. verstehn wir aber, wie gesagt, nicht eine willkührliche, grundlose Vorherbestimmung, sondern eine solche, welche ihre ratio hat in Zuständen und Umständen, die selbst wieder von Gott (auf dem Wege der Weltregierung) geordnet und herbeigeführt sind. Daher bildet denn auch den Gegensatz zur praed. abs. nicht etwa eine praed. ordinata — als ob jene eine inordinata wäre! — sondern die praed. relativa. Eine ordinata ist jede praedestinatio Gottes.

## §. 564.

(Fortsetzung.)

B) Materielle Begriffe. — 1) Die vocatio (externa) oder κλῆσις ist der Akt, wodurch Gott nach ewiger Bestimmung und ewigem Plane einzelnen Nationen, Gegenden, Städten, Individuen das Christenthum predigen und somit das Heil anbieten läßt. Causa efficiens principalis ist Gott, causa instrumentalis ist die Missionsthätigkeit der christlichen Kirche. Die forma ist die der praedestinatio ordinata absoluta im Sinn von §. 563; d. h. Gott richtet seinen aller-

Digitized by Google

höchsten Missionsplan nach den weisesten und gnädigsten Absichten ein, mit Rücksicht auf die Begabungen, die er selbst in die Nationen gelegt hat, auf die historischen Verhältnisse, die er selbst auf providentiellem Wege herbeigeführt hat. Finis ist, daß die Welt so extensiv und intensiv als es in jedem Zeitpunkte nur immer möglich ist, von dem Sauertaig und Salz der evangelischen Predigt durchdrungen werde. — 2) Die electio oder ἔκλεξις (Gnadenwahl) ist der Akt, wodurch Gott von Ewigkeit bestimmt hat, wer hienieden auf Erden in die christliche Kirche eintreten soll. Causa efficiens ist Gott, causae instrumentales sind a) die vocatio externa, b) die vocatio interna, d. h. die innere Arbeit des h. Geistes an den Herzen (gratia praeparans). Ratio ist theils die allgemeine ratio oder vocatio in Betreff des Volkes, dem der Einzelnen angehört, theils die bereits vorhandene religiöse Reife des vocandus selbst. Conditio sine qua non ist, daß der für innerlich reif von Gott erkannte Einzelne sich nun auch äußerlich und innerlich rufen, d. h. bekehren lasse, also die Selbstbestimmung des Einzelnen. Forma ist die praedestinatio relativa. — 3) Die destinatio ad vitam aut mortem aeternam oder der προορισμός, ist der Akt, wodurch Gott von Ewigkeit diejenigen, welche er (gemäß seiner Präscienz) erkannt hat als solche, die zum neuen Leben kommen und in demselben beharren würden, in Christo und als Glieder Christi zu Erben des ewigen Lebens bestimmt hat, die positiv Ungläubigen aber dem ewigen Tode bestimmt hat. Es ist dies ein judicieller Akt. Forma ist die praedestinatio relativa.

## §. 565.

### Kritik der altreformirten Lehre.

Die Bekenntnißschriften sind darin einig, daß sie (mit Ausnahme von Cat. Pal. s. oben §. 561) die Lehre von der ἔκλεξις aus der Welt in die Kirche nicht entwickeln. Dagegen sind sie in der Lehre von dem προορισμός zur Seligkeit oder Verdammniß keineswegs einig. a) Die Cat. Pal.

Digitized by Google

läßt, sowie die Helv. prior die ganze Lehre unberührt. b) Die Conf. Helv. spricht dieselbe art. 10 vollkommen biblisch und richtig folgendermaſſen aus: Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo, Eph. 1, 4; 2. Tim. 1, 9 („nicht nach unſern Werken"). Ergo non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Christo et propter Christum nos elegit Deus, ut, qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum, 2. Cor. 13, 5. Denique electi sunt sancti in Christo per Deum ad finem certum, Eph. 1, 4. Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus, Phil. 1, 6—7. . . . Improbanus itaque illos, qui extra Christum quaerunt, an sint ab aeterno electi. . . Christus sit speculum, in quo praedestinationem nostram contemplemur. c) Die Conf. Gall. und Belg. dagegen lehren, daß Gott, um ſeine Gerechtigkeit zeigen zu können, einen Theil der Menſchen hülflos ihrem natürlichen Elend überlaſſe. (Belg. 16: Credimus, Deum, posteaquam tota Adami soboles sic in perditionem et exitium, primi hominis culpa, praecipitata fuit, seipsum talem demonstrasse ac praestitisse, qualis est revera, nempe misericordem et justum. Misericordem quidem, eos damnatione et interitu liberando et servando, quos in aeterno suo consilio pro gratuita sua bonitate per Jesum Christum Dominum nostrum elegit, absque ullo operum ipsorum respectu. Justum vero, alios in illo suo lapsu et perditione relinquendo, in quem sese ipsi praecipites dederunt. Gall. 12: Deum ex hac corruptione . . . . . alios quidem eripere, . . . . . alios vero in ea relinquere, in quibus nimirum . . . . justitiam suam demonstret. In Betreff dieſer Artikel aus Belg. und Gall. gilt einfach der Satz, daß Gottes Wort über den Bekenntniſſen

Digitized by Google

steht. — Aus der Vergleichung dieser beiden Bekenntniße mit der Conf. Helv. und Cat. Palat. ergiebt sich aber der höchst wichtige Satz, daß die absolute Prädestinationslehre in ihrer schiefen Fassung zwar innerhalb der reformirten Kirche historisch und kirchenrechtlich eine Stelle gefunden hat, aber nicht Lehre der reformirten Kirche ist, und nicht als Requisit, damit einer reformirt sei, gefordert werden darf. Was die altreformirte Dogmatik betrifft, so kennen wir die Wurzeln ihrer Prädestinationslehre bereits aus Kap. 1 St. 2 und Kap. 2, St. 1. a) Die ehrenwerthe Angst vor allem, was wie ein Verdienst des Menschen aussah — combinirt mit der Confusion der Begriffe Verdienst und Verantwortlichkeit vgl. oben §. 523) wonach ihnen der Ertrinkende, der sich retten läßt, bereits ein verdienstliches Werk zu thun schien. b) Das ächtreligiöse Interesse der Heilsgewißheit — verbunden mit einer Confusion der Glaubensgewißheit, die ein Glaubensakt ist, mit der Gewißheit eines trockenen Theorems (vgl. oben §. 524). c) Das leicht begreifliche exegetische Mißverständniß von Röm. 9 und anderen Stellen. d) Die dualistische Trennung von Willen und Gnade im Wiedergeborenen, der Mangel der Entwicklung des Begriffes „neuer Menschen." (Vgl. oben §. 513). Aus a folgte die Consequenz: der Mensch kann nichts thun und hat nichts zu thun bei seiner Bekehrung; er verhält sich nicht receptiv, sondern passiv; aus a und d: auch die Perseveranz ist ein Gnadengeschenk; aus beiden und aus b: dies Gnadengeschenk muß irresistibel wirken; denn wirkte es resistibel, so wäre das non-resistere schon ein Akt menschlicher Selbstbestimmung und menschlichen Verdienstes; die Möglichkeit einer Resistenz aber würde der certitudo salutis ein Ende machen; aus Allem: ist Gottes Wille der einzige Faktor, und giebt es keine menschliche Selbstbestimmung als zweiten Faktor, so muß das Verlorengehen Einiger seinen Grund darin haben, daß Gott ihnen die gratia sufficiens nicht gewährt hat, sie also nicht hat selig machen wollen. Und dies schien durch c ausdrücklich bestätigt zu werden. So entstand die infralapsarische Lehre: In Bezug auf den von Gott vorausgewußten Sündenfall beschließt Gott in Ewigkeit: die und

Digitized by Google

Die zu erlösen, und ihnen deshalb die gratia sufficiens zu gewähren, die anderen aber „zum Erweis seiner Gerechtigkeit“ zu verdammen, und ihnen deshalb durch Vorenthaltung der gr. suff. die Bekehrung oder mindestens die Perseveranz unmöglich zu machen. — Die Supralapsarier combinirten und verwirrten dann mit dieser ganzen anthropologischen Frage noch jene theologische Frage (s. oben §. 557), wie es komme, daß Gottes Heilsplan nicht an Allen in Erfüllung gehe; die an sich richtige Antwort, daß dies seinen letzten Grund nur in Gott selbst und nicht etwa in einer Uebermacht des creatürlichen Willens über Gott habe (vgl. §. 285 Anm. 2), wurde nun in falscher Weise mit der an sich unrichtigen Beantwortung der anthropologischen Frage vermengt, und so wurde gelehrt: der primitive Plan Gottes, ganz abgesehen vom Sündenfall, gehe dahin, an einem Theil der Geschöpfe seine Gnade und an einem anderen seine Gerechtigkeit zu erweisen. Der von Gott zugelassene und geordnete (nicht aber bewirkte) Sündenfall sei eines der von Gott beschlossenen (und daher unausweichlichen) Mittel zur Herbeiführung dieses Resultates. Buk. 36, 8: Praedestinationis decretum est, quo Deus homines a se creandos, antequam eos conderet, jam tum quorsum eos conderet constituens, sic ipsius gloriae inservire pro suo jure et mera voluntate decrevit, ut eorum alii essent vasa et exempla ipsius bonitatis et misericordiae, alii autem vasa et ὑποκειμένα ipsius irae et justae in scelera ultionis atque potentiae. 30. Media executionis seien α creatio hominis, β lapsus, qui sine ordinatione et voluntate Dei non potuit evenire, ut ejus miseria misericordiae, culpa vero justitiae Dei locum daret; tamen spontaneus ac voluntarius fuit; . . . culpa tota , . . minime coacta haeret etc.; γ propagatio peccati, δ Christus, ε vocatio interna, ζ fides etc. Hier im Supralapsarismus ist die Willensfreiheit Adams als bloßes non-cogi, aufgefaßt und in dieser Weise mit einer unausweichlichen Vorherbestimmung Gottes zu vereinigen gesucht worden. Dies deterministische Element ist aber eben letzte Aushülfe, Schlußstein des

Digitized by Google

Syſtems, nicht Fundament und Wurzel. Auch die ſupralapſariſtiſche Lehre hat vielmehr, wie wir ſahen, ihre Wurzeln ganz wo anders, als in einem philoſophiſchen Determinismus. — Der Infralapſarismus (welcher allein als wirklich integrirender Theil der orthodoxen Dogmatik betrachtet wurde) iſt nun folgendermaſſen ausgebildet worden (Woll. 1, 4; Wend. 1, 3; Turr. 6; Pikt. 7; Burm. 1, 38; Witſ. 3, 4; Mares. foed. 16. — A) Den Unterſchied vom Supralapſarismus drückt Turretin (6, 19, contr. 1) ſcharf folgendermaſſen aus: An objectum praedestinationis sit homo creabilis aut labilis, an vero homo conditus et lapsus? Prius negamus, posterius affirmamus. Alii enim supra lapsum ascendunt, unde et Supralapsarii dicti, qui objectum praedestinationis volunt esse hominem vel nondum creatum vel saltem nondum lapsum; alii infra lapsum descendunt, et hominem non tantum ut lapsum, sed etiam ut redemtum per Christum et vel credentem vel incredulum objectum praedestinationis statuunt; alii medium tenentes in lapsu subsistunt et hominem lapsum Deo praedestinanti objici pertendunt. Er ſelbſt entſcheidet ſich für die zweite Anſicht, doch (contr. 3) nicht in dem Sinne, daß electio facta sit ex praevisione fidei, ſondern daß Gott die, welchen er die gratia sufficiens und ſomit die fides zu geben beſchloſſen hat, um der ihnen geſchenkten justitia Christi willen, zum ewigen Leben prädeſtinirt habe, die andern aber, die er im Unglauben zu laſſen beſchloſſen hat, um ihres Unglaubens willen zu verdammen beſchloſſen habe. Zwiſchen der zweiten und dritten Anſicht iſt der Unterſchied offenbar illuſoriſch, da das credere aut non credere zwar die ratio judicatoria der pradestinatio, dieſe ſelbſt aber die causa des credere aut non credere ſein ſoll. Klar dagegen iſt der Unterſchied zwiſchen den Supralapſariern und ſämmtlichen Nicht-ſupralapſariern (vgl. auch Pikt. 7, 1, 6; Burm. 1, 38, 13; Turr. 6, 20). Jene betrachten den lapsus Adami als ein medium exequendae praedestinationis, was dieſe auf das beſtimmteſte verwerfen. (Z. B. Turr. l. c. arg. 3: Si praedestinatio respicit hominem

Digitized by Google

creabilem vel labilem, creatio et lapsus erunt media praedestinationis; sed hoc recte dici nequit. Alias peccatum esset propter damnationem, cum contra damnatio sit propter peccatum.) — B) Es wird unterschieden (Wend. 1, 3, 1—5; Burm. 1, 38, 1 und 14; v. Til, cp. 4 u. a.) das decretum generale, d. h. der ewige Plan und Rathschluß der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, dessen finis die gloria Dei ist, dessen Formen sind a) die definitio idearum sive possibilium, b) die futuritio dessen, was wirklich werden und faktisch in den Weltlauf eingreifen soll, und letztere ist wieder α) determinatio et effectio boni, β) permissio et ordinatio mali. (S. oben Theil I, S. 392). Dies decretum generale gehört in die allgemeine Lehre von der Providenz. Es wird nun aber unterschieden zweitens das decretum speciale praedestinationis. Praedestinatio est aeternum et immutabile Dei decretum de futuro hominum statu aeterno (Wend. th. 6). Die praedestinatio ist der Reihenfolge ihrer Akte nach a) eine praedestinatio ad finem (zu Seligkeit oder Verdammniß), b) praed. ad media (zu Glauben und Perseveranz, oder zu Unglauben oder fides temporaria). Wend. 1, 3, 4 u. s. w. Ihren Objekten nach ist sie eine praed. angelorum et hominum (Burm. 1, 38, 7; v. Til p. 63; Turr. 6, 11—16; Pol. 4, 8; Pikt. 7, 6 ff. Deus non consideravit omnes angelos in eodem statu, ut consideravit omnes homines in eadem massa corruptionis, sed spectavit angelos, qui electi sunt, ut stantes, qui vero reprobati sunt, ut lapsos . . . Decrevit illos confirmare in bono, hos derelinquere in lapsu), ihrem Inhalte nach electio et reprobatio (Wend. th: 7 u. s. w.). Die naive Meinung Neuerer, daß man die eine Seite der absoluten Prädestination, die electio, als absolute mitsammt ihren Consequenzen von der gratia irress., cert. salutis u. s. w. festhalten und doch die andre Seite, die reprobatio, fallen lassen könne, ist schon von Bukan kurz und bündig widerlegt, 36, 14 in den Worten: Qui eligit, non capit omnia, et quia eligit quidpiam inter duo vel plura, necessario dicitur, quae non eligit, re-

Digitized by Google

pudiare; proinde quem Deus non recipit, rejicit, et quem praeterit seu non eligit, reprobat. Ebenſo Burm. 1, 39, 2; Mar. 3, 11; Pol. 4, 10. — Die causa efficiens principalis iſt der dreieinige Gott Wend. th. 9; Burm. 1, 38, 18; Pol. 4, 9 (daher Christus qua Deus auch causa eff. praed., während Christus qua θεάνθρωπος vielmehr medium exsequendae electionis Pift. 7, 1, 17; Woll. 1, 4, 9). Finis est gloria Dei, i. e. patefactio misericordiae in gratuita electorum salute, et justitiae in justa reproborum damnatione (Wend. 1, 3, 24 und cap. 4, 6 u. a.; Burm. th. 22; Pol. p. 455 u. ſ. w.). a) Praed. est absoluta, respectu causae efficientis impulsivae; dieſe causa impuls. iſt (Woll. 1, 4, 2; Burm. 1, 38, 19 ff.; Pol. 4, 10, th. 2) neque peccatum, neque fides praevisa (Burm. 1, 38, 21; Witſ. 3, 4, 24; Pift. 7, 1, 14; Mar. 16, 3; Pol. 4, 9; v. Til p. 67; Turr. 6, 19, contr. 3) neque Christus (Burm. 1, 38, 24; Turr. 6, 19, contr. 2). Denn peccatum non est causa impuls. reprobationis sed damnationis. Christus est causa salutis, non electionis. (Woll. th. 5 und 12. D. h. die Sünde bewirkt Verdammniß und um der Sünde willen verdammt Gott, daß er aber gerade den und den der Sünde und dem Verderben überläßt, dies kann nicht in der Sünde ſeinen Grund haben; ſonſt müßte er ja eben alle Sünder ihrem Verderben überlaſſen. Um Chriſti willen ſchenkt Gott Heil und Seligkeit denen, die glauben und beharren. Daß er aber den Glauben und die Beharrung ſelbſt wieder gerade dem und dem ſchenkt, hat nicht in Chriſto ſeinen Grund.) Vielmehr causa impuls. iſt liberrima Dei voluntas Woll. th. 8; Wend. th. 12; Pol. 4, 10, th. 5 u. a. (grundloſer Wille, alſo Willkühr! ohne Gerechtigkeit wie ohne Gnade! Denn wir können ganz in der ſeinen Diſtinktion fortfahren und ſagen: damnationi non deest justa causa, reprobationi deest!) b) Praed. est non absoluta, α) respectu objecti (hominis peccatoris Wend. th. 13; Woll. th. 3—4), denn obwohl das peccatum nicht die causa reprobationis iſt, iſt es doch die conditio reprobationis oder die causa repro-

Digitized by Google

babilitatis. (Woll. th. 5; Pikt. 7, 1, 7: Homo creatus sed non lapsus non potest esse reprobabilis, nec potest esse nisi objectum amoris Dei; vergl. auch 7, 4, 9) Denn für das decr. reprob. bilden (nach infralapſ. Lehre) drei andre decreta die praesupposita, d. h. die Grundlage und Vorausſetzung, das decr. de homine creando, das de donanda imagine Dei amissibili, und das de lapsu permittendo (Woll. 6; Burm. 1, 38, 15). Aber objectum electionis ſind nicht alle homines peccatores, ſondern nur aliqui (Wend. th. 13) und zwar, wie Wend. beifügt, ex iis maxime, qui in mundo hoc sunt abjecti et contemtibiles. β) Respectu mediorum (Woll. th. 7; Turr. 6, 21, contr. 1, weil nec electi gloriandi, nec reprobi conquerendi causam justam habent. Die electio iſt eine gratia indebita (wobei Christus, vocatio, conversio, fides et justificatio die media sive fundamenta bilden Wend. th. 18). Die reprobatio iſt debita poena (Woll. 8; Burm. 1, 39, 18 ff. u. a.) nämlich (Wolleb:)

א) quo jure Deus creaturam reprobat? Ex causa materiali, i. e. reprobabilitate (ſo die Infralapſarier; die Supralapſarier antworten im Sinn der von Paulus Röm. 9 ad absurdum geführten Anſicht: quia creatura est.)

ב) cur non omnes elegit? ad patefaciendam et justitiam et misericordiam. (Sollte heißen ad patefaciendas justitiam ei misericordiam non unitas nec perfecto modo, sed seorsim. Die einheitliche patefactio beider iſt Chriſti Kreuz! — Die wahre Antwort wäre: weil Gott die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen wollte. Warum er aber lieber dieſe wollte, auf Gefahr des Verlorengehens einiger, als Seligkeit Aller ohne Freiheit, darüber ſiehe oben §. 558.)

ג) cur hunc reprobavit? Quia sic ei placuit. (Das iſt dann wohl die justitia, die er manifeſtiren wollte?)

Kritik: „Wie oft habe ich deine Kinder verſammeln wollen „wie eine Henne ihre Küchlein ſammelt unter ihre Flügel, und

Digitized by Google

„ihr habt nicht gewollt.“ Worte, die entweder furchtbarer Hohn oder — wahr ſind.

Anm. Burmann iſt nicht Supralapſarier, ſondern ſagt vielmehr 1, 38, 14 (vgl. 39, 6): Ubi praedestinationem accipimus pro omni decreto Dei circa hominem .... illud non aliud erit quam homo praedestinabilis ad omnia, homo nempe creabilis seu possibilis tantum (alſo der Menſch in ſeiner Röm. 9, 20 gezeichneten abſtrakten Stellung als Geſchöpf zum Schöpfer, d. i. aber der Menſch in abstracto und noch nicht dieſer oder jener beſtimmte Menſch); includit enim hoc decretum ipsam creationem et reliqua omnia, quae tanquam media ad supremum istum finem ordinata sunt. Ubi vero strictiori sensu praedestinationem consideramus .... ut ex. gr. quum electionem vocamus voluntatem quosdam salvandi e miseria sua, tum .... objectum electionis erit homo miser; sine eo enim electio ista ne quidem concipi potest. — Es finden ſich aber gerade bei Burmann ſchon die Anfänge einer Exegeſe, welche auf eine beſſere Ausbildung des Dogmas führen mußte. Nach den eben angeführten Worten fährt er fort: prieri autem sensu apostolum Rom. 9 praedestinationis decretum considerare, ex omnibus circumstantiis liquet. So ſieht alſo Burmann ein, daß Röm 9 nicht von der electio singulorum, ſondern von der abſtrakten Stellung des homo possibilis zum creator die Rede ſei. — Ein anderer Lichtblick iſt th. 23: Electio unica fuit respectu totius Christi mystici, h. e. Christi et eorum qui sunt in Christo. Aehnlich Wits. 3, 4, 2. Wyttenb. § 434 ſagt, daß, weil die praed. keine arbitraria ſein könne, der Erwählte aliquid in ſich gehabt haben müſſe, quod alter, quem reprobavit, non habuit, nämlich (§. 435) die fides, welche (§. 436) nicht bloß medium, ſondern auch conditio electionis ſei. In direktem Widerſpruch damit ſagt er dann §. 437: fides venit ex praedestinatione. So kämpft in ihm das Wahrheitsintereſſe mit dem der Orthodoxie. Endemann dagegen lehrt §. 126 geradezu und entſchieden die gratia universalis.

Digitized by Google

## Drittes Kapitel.

## Die makrokosmische Vollendung.

### §. 566.

Bestimmung der Aufgabe.

Die richtig gefaßte Lehre von der Gnadenwahl führt auf ein neues, letztes Problem. Wir haben zwar im Gegensatze zu der altreformirten Dogmatik eine praedestinatio relativa ad vitam aut mortem aeternam gemäß der h. Schrift annehmen müssen, eine praed. ex conversione et perseverantia praevisa, wonach die letzte Heilsentscheidung von der menschlichen Selbstbestimmung abhängt, und am ewigen Verderben nicht eine Vorenthaltung der gratia sufficiens, sondern nur die Selbstbestimmung Schuld ist. Wir haben aber auch (im Gegensatze zur lutherischen Dogmatik) eine Gnadenwahl aus der Welt in die Kirche kennen lernen, wonach ein Theil der Menschen nicht dazu bestimmt ist, hienieden in Besitz der Gnadenmittel zu gelangen, und zwar theilweise gar nicht aus Gründen welche im Menschen und dessen Selbstbestimmung, sondern aus Gründen, welche außerhalb des Menschen im Welt- und Kirchen-Regierungsplane Gottes liegen. Wie ist aber beides zu vereinigen? Nach der letzteren Lehre würde ja dennoch einem Theile der Menschen ein sehr wesentlicher Theil der gratia sufficiens, nämlich die vocatio externa (ohne welche ja auch keine vocatio interna denkbar ist) vorenthalten. — Der Widerspruch bliebe in der That unaufgelöst und unauflösbar, wenn die Erde der einzige Ort für die Heilsaneignung wäre, und wenn sonach alle diejenigen, welche dahinstarben ohne das Heil kennen zu lernen, somit ewig verloren wären. Davon sagt aber die Schrift nichts. Sie nennt die ewige Verdammniß (d. h. nach §. 324 und 345 die rettungslose endlose Fortdauer des dreifachen Todes) ausdrücklich nur als Strafe für den positiven Unglauben, d. h. zunächst für jene Sünde wider den h. Geist oder

Digitized by Google

für die Sünde des Abfalls (vgl. §. 515), welche nur von Solchen begangen werden kann, denen die Gnadeumittel geboten waren. Und wenn denn auch weiter nach Röm. 2, 8 bei denen, welche von Christo nichts gehört hatten, eine Verstockung bereits möglich ist, welche ewigen Tod zu ihrer Folge hat (§. 518), so müssen doch diese positiv Verstockten ebensogut als jene positiv Ungläubigen wohl unterschieden werden von denen, welche einfach als natürliche Menschen sterben, ohne die Sünde der Verstockung begangen zu haben und ohne die des positiven Unglaubens oder Abfalls begehen zu können. Es entsteht also die Frage: Wenn die positiv Wiedergeborenen das ewige Leben, die positiv Verstockten und Ungläubigen und Abgefallenen den ewigen Tod ererben, was wird alsdann aus den in der Mitte stehenden, welche einfach als natürliche Menschen sterben? Diese Frage ist eine eschatologische, und lautet, wenn wir sie in allgemeinere Form bringen so: Wie verhält sich die von der Selbstbestimmung des Einzelnen abhängende mikrokosmische Vollendung des Einzelnen zu der makrokosmischen Vollendung der Kirche, und wie verhalten sich beide zu der des Reiches Gottes?

## §. 567.

### Mögliche Grundirrthümer.

Jenachdem man sich dem Papismus oder dem Separatismus zuneigt (s. §. 470 ff.), wird man auch diese eschatologische Frage nach der einen oder der anderen Seite hin irrig beantworten. Der Papismus macht das unsichtbare Verhältniß des Einzelnen zu Christo und somit auch zum Reiche Gottes, zur ewigen Seligkeit, abhängig von seinem Verhältniß zu der Kirche und der kirchlichen Disciplin und den kirchlichen Forderungen. Hienach wird auch die Vollendung des einzelnen Wiedergeborenen zu einem von Sünde und Tod befreiten Erben des Lebens als schlechthin abhängig von der Kirche gedacht; die Vollendung der Kirche aber fällt mit der des Reiches Gottes in eines zusammen. So in der Lehre

Digitized by Google

der römischen Kirche. Wer immer außerhalb der römischen Kirche sich befindet, der ist (nach consequenter römischer Kirchenlehre) von vorneherein für den Himmel verloren, er ist verdammt; wer dagegen innerhalb der „katholischen Kirche" lebte und starb, bei dem entscheidet es sich nach seiner mikrokosmischen Entwicklung und Selbstbestimmung, d. i. nach seiner persönlichen Frömmigkeit, ob er nach dem Tode in die Seligkeit oder in das Fegefeuer eingeht. Richter hierüber ist zwar Gott, aber dieser Richter richtet sich in seinem Richten doch nach dem Richten der Kirche. Da das Fegefeuer dazu bestimmt sein soll, die auf Erden noch ungebüßt gebliebenen Einzelsünden nachträglich abzubüßen, so läßt Gott Keinen aus dem Fegefeuer heraus, solange die Kirche noch Forderungen an ihn hat; sobald dagegen die Kirche ihn freispricht, hat auch Gott keinen Grund ihn länger zu halten. Daher die Möglichkeit, daß der „Kirche" schon im voraus ihre disciplinarischen Forderungen um Geld können abgekauft werden. Da der kirchlich gesinnte „Katholik" als solcher nicht die Hölle, sondern nur das Fegefeuer zu fürchten hat, so ist eigentlich in praxi „die Kirche" die Richterin, aus deren Händen das „katholische Volk" sein Schicksal und seine letzte Entscheidung erwartet. Eine biblische Begründung hat die Lehre vom Fegfeuer nicht; denn 1. Cor. 3, 13 ist von keinem Abbüßen unbezahlter Schulden vor dem Weltgerichte die Rede, sondern von einem Untergehen eitlen Menschenwerks, das auf den Grund, Christum, gebaut worden war, am Weltgericht. Mit dem biblischen Scheol oder Hades aber hat das Fegefeuer, obwohl es ihm seine Entstehung dankt, doch wenig Aehnlichkeit. Ist ja doch der Scheol (wie wir sehen werden) der Ort der natürlichen Menschen, die außerhalb der Kirche dahinstarben; das Fegefeuer aber soll der Ort für die Glieder der Kirche sein; jener ist der Ort des Todes, des annoch erlösungslosen Todes; dieser soll eine Schuldentilgungsanstalt sein, nachdem an Christi Kreuze doch schon alle Schuld getilgt ist. — Der Separatismus läßt umgekehrt die Kirche und das Verhältniß des Einzelnen zu ihr ganz und einseitig vom Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängen, und setzt an die Stelle der Kirche



Digitized by Google

somit das Reich Gottes. Hier wird denn die Frage, wer innerhalb und wer außerhalb der Kirche gestorben sei, zu einer irrelevanten; der Gegensatz zwischen ewigem Leben und Scheol fällt hinweg, der zwischen ewigem Leben und ewigem Tode bleibt allein übrig. Wer positiv gläubig war, wird selig, alle Anderen (mögen sie nun Ungläubige oder bloße Nicht-gläubige gewesen sein) sind auf ewig verdammt.

## §. 368.

### Kritik der reformatorischen Eschatologie.

Die Reformatoren kamen über die Negation des Irrigen, der Fegfeuerlehre, nicht hinaus; es mangelte ihnen die äußere und innere Ruhe, um die richtige Position, die biblische Lehre vom Himmel, Scheol und Hölle (Gehennah), dem Irrthum entgegenzustellen. Der Gegensatz gegen die papistische Ueberschätzung der Kirche führte sie, gerade in Betreff der letzten Dinge, in eine mehr separatistische Stimmung hinein, und so ist die altorthodoxe Eschatologie der reformirten und lutherischen Theologen zwar, aus jenem Gegensatze heraus begriffen, richtig, aber an sich keineswegs ausgebildet. Die Conf. Helv. post. lehrt cp. 26 einfach die künftige Auferstehung des Leibes, lehrt, fideles recta a morte corporea migrare ad Christum (sehr wahr) infideles recta praecipitari in tartara (sehr wahr) daß es noch eine dritte Klasse von Menschen geben könne, kommt ihr überhaupt nicht zu Sinn, sie hat die Heiden überhaupt gar nicht im Auge, sondern nur die Glieder der christlichen Kirche; dem Fegfeuer stellt sie treffend und trefflich die Stellen Joh. 5, 24; 13, 10 entgegen, und erklärt endlich Erscheinungen Verstorbener, die aus dem Fegfeuer befreit zu werden verlangen, für ludibria, artes et deceptiones diaboli. Die Conf. Belg. redet art. 37 nur vom jüngsten Gericht und der Auferstehung. Die Gall. verwirft art. 24 das purgatorium sammt allem dem Aberglauben, der damit zusammenhänge, ohne irgendwelche positive Sätze entgegenzustellen. Auch die Cat. Pal. erklärt bloß, was „Auferstehung des Fleisches“ und „ewiges Leben“ sei, ohne sich

Digitized by Google

irgend wie auf nähere Bestimmungen einzulassen. So ist von Seiten der Bekenntnißschriften völlig freier Raum für eine positive Ausbildung der Eschatologie. — Die alten Dogmatiker nahmen an, daß für alle Menschen sogleich vom Augenblick des Todes an die letzte, schließliche Entscheidung eintrete. Sie nannten dieselbe (Woll. 1, 35, 8; Buk. 38, 2 u. a.) das judicium occultum. Bei Christi Wiederkunft sollten dann alle Todten, Gläubige und Ungläubige miteinander, auferweckt, d. h. mit ihren ehemaligen Leibern wieder vereinigt werden (Buk. 36, 2: resurr. est iterata unio et insolubilis copulatio corporum humanorum et animarum, quae prius per mortem a se invicem separata erant, ut morte victa, integri homines immortales facti, in extremo judicio sistantur et perpetuo vivant alii in gloria alii in poenis) und es soll der bereits schon einmal gesprochene und bereits vollzogene Richterspruch nun öffentlich noch einmal wiederholt werden. Dies sei das judicium manifestum et publicum. — (Man behandelte diese Lehre unter verschiedenen Rubriken und Ueberschriften: glorificatio, extrema u. s. w.) Objecta judicii sind (Turr. 18, 11 u. a.) angeli et homines und zwar (Buk. 38, 9) omnes homines sine exceptione, wiewohl (Buk. 38, 8) die apostoli et reliqui sancti auch wieder als assessores judicii genannt werden. Das Kriterium, wonach die Menschen gerichtet werden, ist (Buk. 38, 10 u. a.) die fides aut infidelitas ex utriusque effectis (operibus). Eine besondere resurrectio martyrum wird, ebenso wie ein tausendjähriges Reich, geleugnet (Turr. 18, 2, contr. 5 u. a.), desgleichen die Wiederherstellung Israels als eines Staates (ibid. contr. 6). Die Lehre vom purgatorium sowie die vom limbus patrum wird (Turr. 18, 17, contr. 1—2 u. v. a.) verworfen, und das Wort שְׁאוֹל (Turr. 18, 18 u. a.) geradezu durch Hölle, Ort der Verdammniß, erklärt. — Hienach wären von der Seligkeit ausgeschlossen und der ewigen Verdammniß preißgegeben sämmtliche Heiden und Juden und sämmtliche Namenchristen. Wie ist aber diese Lehre mit der h. Schrift zu vereinigen? Obwohl die mors triplex sich als Folge des peccatum simplex rettungslos und endlos



Digitized by Google

fortsetzen würde, wenn nicht eine Erlösung gestiftet wäre, so soll sie doch nach gestifteter Erlösung nur bei denen, welche das ihnen angebotene Heil von sich stoßen (s. §. 519 und 521) oder sich im voraus durch Verstockung unerlösbar machen (s. §. 518) zum endlosen Verderben werden. Joh. 3, 18 und 36; 12, 48. Und es ist ebenso verkehrt, die bloße Absenz des Glaubens bei den Heiden und Juden als eine hinreichende Ursache der Verdammniß zu betrachten, als es (s. oben S. 370) verkehrt ist, bei den Christen die bloße Absenz des ausdrücklichen Unglaubens für hinreichend zur Seligkeit zu betrachten. — Unerklärt bleiben bei jener Lehre auch die Stellen Joh. 3, 18; 5, 24, wonach der ans Christo geborene gar nicht in's Gericht kommen soll. Nach jener Lehre käme der Gläubige ganz in gleichem Sinn in das Gericht wie der Ungläubige. — Was ferner das judic. manif. nach bereits vollzogenem judic. occ. noch für eine Bedeutung haben solle, ist schwer abzusehen — Das schlimmste ist aber endlich die praktische Schädlichkeit dieser harten Lehre, mit welcher verglichen die Lehre von der absoluten Prädestination fast noch als ein milderndes Element erscheinen könnte. Wir wollen nun jene Lehre der alten Dogmatiker dadurch widerlegen und corrigiren, daß wir ihr die Lehre der h. Schrift von der Vollendung des einzelnen Deuteroadamiten, von der Vollendung der Kirche zum Reiche Christi, und von der der Welt zum Reiche Gottes in ihrer vollständigen und selbständigen Entfaltung gegenüberstellen.

## Erstes Stück.

### Die Vollendung des einzelnen Deuteroadamiten.

### §. 569.

#### Das leibliche Sterben.

Da der Wiedergeborene von dem Tod und der Macht des Todes befreit und hienieden bereits in Besitz des Lebens, ja des ewigen Lebens ist (Joh. 5, 24; vgl. 3, 36; 6, 40 u. 47; 1. Joh. 3, 14), so hat der leibliche Tod, an sich zwar eine

Digitized by Google

Folge und Strafe der Sünde, für ihn nicht die Bedeutung einer Strafe, sondern einer Befreiung und Erlösung. Für den Wiedergeborenen giebt es keinen Tod, sondern nur ein Sterben, und dieses Sterben hebt an mit der Wiedergeburt selbst. Dies Sterben ist aber ein doppeltes. Erstlich wird der alte Mensch abgetödtet von Tag zu Tage (siehe oben §. 509—510), zweitens verfällt der äußere Mensch, d. h. das somatisch-psychische Leben, dem Fluche des Todes, der noch auf ihm lastet (2. Cor. 4, 16); ersteres ist ein sittlicher Proceß, letzteres ein unwillkührlicher Naturproceß, beide stehen aber in einer solchen Beziehung zu einander, daß, wo jener sittliche Proceß stattgefunden hat, im leiblichen Tode nicht allein die διαφθορὰ des ἔξω ἄνθρωπος, sondern zugleich dann auch die Abtödtung des alten Menschen ihren vollenden Abschluß findet. A. Die Abtödtung des alten Menschen hat nämlich zur Folge, a) daß das Böse aus dem Centrum des Menschen nicht nur, sondern auch aus der Sphäre des bewußten Denkens und Wollens mehr und mehr hinausgedrängt wird in die somatisch-psychische Seite der Peripherie, d. h. aus dem ἔσω ἄνθρωπος in den ἔξω ἄνθρωπος (2. Cor. 4, 16), sodaß nicht mehr das Herz ein Gotte feindliches ist, sondern nur noch im σῶμα die böse Lust wohnt, b) daß dieser ἔξω ἄνθρωπος (das unwillkührliche böse Begehren auf der Außenseite des Seyns) vom ἔσω ἄνθρωπος (dem geheiligten bewußten Leben) fort und fort gebändigt und im Zaum gehalten und beschränkt wird. Wo solchergestalt der sittliche Proceß der Abtödtung des alten Menschen, d. h. der Proceß der Heiligung, geübt wird, da hat alsdann der leibliche Tod die Doppelqualität, a) der Vollendung des Sterbens des ἔξω ἄνθρωπος, b) der Vollendung und Beendigung der Abtödtung des in diesen ἔξω ἄνθρωπος hinausgedrängten alten Menschen. In der ersteren Beziehung ist der leibliche Tod der letzte Tribut, welche noch der Sünde bezahlt werden muß (Röm. 6, 6 f. und 23), in der anderen Beziehung ist er die Befreiung vom alten Menschen und vom Kampfe mit dem alten Menschen. (Denn solange noch der ἔξω ἄνθρωπος existirt, existirt auch noch der in denselben hinausgedrängte alte Mensch, und solange

Digitized by Google

dieſer noch exiſtirt, iſt noch nicht Friede, ſondern noch Krieg, jener Krieg, in welchem noch Wachſamkeit Noth iſt, in welchem noch keine abſolute Sicherheit vor dem Wiederabfall da iſt. Mit dem Tode tritt dieſe Sicherheit ein; Röm. 6, 6, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας.) — In der erſteren Beziehung ſagt man von dem Geſtorbenen: „Er iſt überwunden,“ in der zweiten: „Er hat überwunden.“ Der Tod iſt für ihn allerdings ein Kampf, ein harter letzter Kampf; aber nicht ein Kampf mit den Schrecken der Hölle, — denn der Wiedergeborene iſt ja von aller Schuld ein für allemal frei durch die Rechtfertigung — ſondern die letzte Exacerbation des Kampfes des neuen Menſchen gegen den alten; denn während der ἔξω ἄνθρωπος unwillkührlich vernichtet wird, muß auch der παλαιὸς ἄνθρωπος vollends ſeeliſch niedergearbeitet werden. Der παλαιὸς ἄνθρωπος hat wie geſagt ſeinen Sitz nur noch im ἔξω ἄνθρωπος; es ſind theils die unreinen, theils die verzagten und glaubensſchwachen Stimmungen, die den ἔσω ἄνθρωπος anfeinden, und ihm ſeinen Troſt und Frieden rauben möchten. Es muß alſo beim leiblichen Tode der Abſchied von den Organen der Schwachheit und der böſen Luſt zu einem Abſchied von der böſen Luſt und aller Sünde ſelber erhoben werden. Das Sterben des Chriſten iſt daher ebenſoſehr eine That als ein Leiden. — B. Wo dagegen jener ſittliche Proceß der Abtödtung des alten Menſchen im Leben nicht ſtattgefunden hat, da kann auch der leibliche Tod nichts zur Beendigung desſelben beitragen; da iſt vielmehr der leibliche Tod bloß und allein die Vollendung der unwillkührlichen natürlichen διαφθορὰ des ἔξω ἄνθρωπος, und hat bloß und allein die Qualität des Sündenſoldes, und nicht die einer Erlöſung, bloß die eines Ueberwundenwerdens, nicht die eines Ueberwindens, bloß die eines Leidens, nicht die einer That. Der Tod bleibt hier Tod, während er dort verſchlungen iſt in den Sieg, und ſeine Todesqualität ganz einbüßen muß. Der leibliche Tod als ſolcher befreit den Menſchen ja ebenſowenig von der Sünde als von der Schuld; hat die Sünde ihren Sitz im ſubſtantiellen Centrum ſowohl als in der ἔννοια (alſo mit einem Wort im ἔσω ἄνθρωπος) behalten, ſo wird ſie auch in den

Digitized by Google

Tod und das Todtenreich mit hinübergenommen. Mors corporalis regenito est consummatio sanctificationis.

## §. 570.

### Das ewige Leben.

Die durch das leibliche Sterben von dem σῶμα τῆς ἁμαρτίας und somit von der ἁμαρτία selbst befreite, der Unsicherheit entnommene, in der sanctificatio vollendete Seele geht nun nicht ein in den שְׁאוֹל, das Todtenreich, sondern ist durch den, der in ihr lebt, und der Fürst des Lebens ist, und die Schlüssel des Hades und Todes hat (Offenb. 1, 18) vom Scheol befreit, weil sie durch und in Ihm vom innern Tode befreit ist. Es ist dies der Begriff des σώζεσθαι, σωθήσεσθαι (Röm. 5, 9—10, wo es als ein künftiges dem δικαιωθῆναι als einem geschehenen gegenübergestellt wird, vergl. Apsche 16, 30 u. a.) Dies σώζεσθαι wird (ebendas.) nur den in Christo entschlafenden zugesprochen; es bildet ein Hauptstück der christlichen ἐλπίς. Die positive Seite jenes Gerettetwerdens vor dem Scheol ist das Leben bei Christo im Himmel (das ewige Leben, sofern es nach dem Tode beginnt, Joh. 3, 15; 4, 14; 6, 27; Luk. 18, 30 u. a.), die innere Ursache und Bedingung aber ist die schon hienieden stattfindende unio mystica der Glieder mit dem Haupte (das schon vor dem Tode vorhandene innerliche ewige Leben Joh. 5, 24, u. s. w.) Phil. 1, 23 spricht Paulus die Sehnsucht aus, „abzuscheiden und bei Christo daheimzuseyn," und dieser Sehnsucht entspricht die Verheißung Joh. 17, 24 vgl. 14, 2. Und 1. Thess. 5, 10 heißt es von den Wiedergeborenen, mögen sie nun Christi Wiederkunft erleben oder alsdann bereits entschlafen sein, daß sie jedenfalls bei Christo leben werden. Der einzige Ausdruck ζωὴ αἰώνιος entscheidet schon vollgültig gegen die Meinung, als ob auch der Wiedergeborene im Scheol zu bleiben habe bis zu Christi Wiederkunft. Im Scheol lebt man nicht. Der Scheol ist die Stätte des Todes und der Tod selbst. Der Scheol ist nicht „des Vaters Haus" (Joh. 14, 2). Der in Christo entschlafene dagegen lebt mit Christo, ist daheim

Digitized by Google

bei ihm, alſo im Himmel (Matth. 5, 12; vgl. 19, 21; 1. Cor. 15, 47; 2. Cor. 5, 1; Eph. 6, 9; Phil. 3, 20; Col. 1, 5). So ſchaut Johannes (Offenb. 6, 9) die Seelen derer, welche vor Chriſti Wiederkunft den Märtyrertod erlitten haben, als im himmliſchen Tempel, unter dem Altar, befindlich, mit weißen Kleidern angethan; und an die Ermahnung Kap. 14, 12, daß man Glauben und Geduld in der Zeit der Drangſal bewahren ſolle, wird V. 13 die Verheißung geknüpft, daß die Todten, die im Herrn ſterben ἀπ' ἄρτι ſelig (μακάριοι) ſeien. Der Zuſtand der in Chriſto entſchlafenen wird Kap. 14, 13; 6, 11 als ein Zuſtand der ἀνάπαυσις, der ſeligen Ruhe und ſabbathlichen Stille beſchrieben (vgl. Hebr. 4, 9), als ein Zuſtand, wo die Seelen dieſer Vollendeten nicht nach außen hin thätig und wirkend ſich verhalten, ſondern in friedevoller Verſenkung in das Reſultat ihrer bisherigen mikrokosmiſchen Entwicklung leben, indem ihre Werke ihnen nachfolgen (wohlgemerkt: nachfolgen, nicht ihnen vorangehn, ihnen den Himmel zu öffnen). Der Zuſtand nach dem Tode iſt alſo ein poſitiv ſeliger, aber doch noch kein allſeitig vollendeter. Die Seele entbehrt noch des Leibes, des Organes zu ihrer Selbſtdarſtellung nach außen; daher beſchreibt der Apoſtel 2. Cor. 5, 4 dieſen Zuſtand als ein ἐκδύσασθαι, und preißt in dieſer Hinſicht diejenigen glücklich, welche die Paruſie erleben, und, ohne zuvor entkleidet worden zu ſein, ſogleich verwandelt, d. h. mit Kraft der Verklärung überkleidet werden (ἐπενδύσασθαι, vgl. oben §. 418 und 1. Cor. 15, 49 und 51), wiewohl doch die letzteren im weſentlichen nichts vor den erſteren voraus haben werden (1. Theſſ. 4, 15). — Die ſtets wachſende Geſammtzahl der in Chriſto Entſchlafenen wird 2. Tim. 4, 18 als ἡ βασιλεια κυρίου ἡ ἐπουράνιος bezeichnet, in welche der Chriſt eintritt, ſobald er von der Sünde, dem ἔργον πονηρόν, durch den Tod des Leibes völlig frei geworden iſt. Denn ſogleich von da an iſt ihm beigelegt (ἀπόκειταί μοι V. 8) ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, den er dann ſpäter bei der Schlußentſcheidung empfangen wird. — Es tritt alſo ſofort nach dem Tode die Vollendung ein in Betreff des Gegenſatzes von heilig und ſündlich; hin-

Digitized by Google

gegen in Betreff der formellen Kräfte und Potenzen, welche in den Dienst des ewigen Lebens treten sollen, findet noch keine Vollendung Statt. —

## §. 571.

### Die Auferstehung.

Dieser positiv selige aber formell noch unvollendete Zustand der in Christo Entschlafenen wird nicht endlos dauern, sondern findet seinen Abschluß bei der Parusie Christi, wo dieselben auferweckt und mit verklärtem Leibe bekleidet werden, und wo gleichzeitig die noch nicht entschlafenen Wiedergeborenen verwandelt werden (1. Thess. 4, 15 f.; Offenb. 20, 4 f.; 1. Cor. 15, 51). Diese Vollendung der einzelnen Deuteroadamiten fällt also mit der Vollendung der Kirche zum Reiche Christi zusammen. Diese „erste Auferstehung" (Offenb. 20, 6) aller derer, die je und je frei sich gehalten vom Mahlzeichen des Thieres, ist wohl zu unterscheiden von der späteren Auferweckung der gesammten übrigen Menschheit (Ungläubigen und Nicht-gläubigen) zum Weltgericht (Joh. 5, 29 u. a.); das letztere wird (Offenb. 20, 7—11) von der Parusie durch eine lange Weltperiode getrennt sein, während welcher die auferstandenen und Christo entgegengerückten (1. Thess. 4, 17) Deuteroadamiten mit ihrem Herrn leben und Theil an seiner Herrschaft über die Erde haben werden. Am Ende dieser Weltperiode werden sie aktiven, nicht passiven, Antheil am Weltgericht nehmen; sie kommen nicht in's Gericht als judicandi (Joh. 5, 24; 12, 47) sondern sie werden mit Christo die Welt richten (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30 von den Zwölfen, und 1. Cor. 6, 2—3 von allen ἅγιοις gesagt.)

Anm. Das Verhältniß der Auferweckten zur Erde kann kein anderes sein, als wie das Verhältniß des auferstandenen und verklärten Christus bis zu seiner Himmelfahrt gewesen ist, der 40 Tage lang noch auf der Erde war, und vor den Augen der unverklärten erschien. Die Verwahrungen einzelner Bekenntnißschriften (Helv. post. 11) gegen die judaica somnia von einem aureum saeculum in terris, wo die Frommen regna mundi occupaturi essent, oppressis impiis —

Digitized by Google

ist also wohlberechtigt, wie gegen die damalige anabaptistische Schwärmerei, so gegen jede Auffassung der Stelle Offenb. 20 4 von einem irdischen tausendjährigen Reich auf Erden in unverklärtem Leibe (wie z. B. Hengstenberg im deutschen Reich die Erfüllung von Apok. 20, 4 gekommen sieht!)

## Zweites Stück.

### Die Vollendung der Kirche zum Reiche Christi.

### §. 572.

#### Grundcharakter derselben.

Gleichzeitig während die einzelnen Deuteroadamiten mit Hülfe der Gnadenmittel, die sie in und von der Kirche empfangen, zu vollendeten Gliedern des Reiches Gottes reifen, und nach einander durch den Tod in die *βασιλεια ἐπουρανιος* einrücken — gleichzeitig hiemit macht auch die Gnadenmittelanstalt selbst, die Kirche, im ganzen und als Gemeinschaft eine Entwicklung durch, und soll als Gemeinschaft vollendet werden. Ihre Unvollendung und Unvollkommenheit besteht darin, daß, da nach Gottes weisem Rathe die Gnadenmittel nicht magisch wirken, sondern da ihr Erfolg durch die freie Selbstbestimmung des Einzelnen bedingt ist, in der Kirche immer auch Unwiedergeborene oder vom neuen Leben abgefallene sich befinden, und daß auch in denen, welche im neuen Leben stehen, noch ein alter Adam vorhanden ist. In beiderlei Sinn ist noch Welt in der Kirche; und in dem Maaße, als dies der Fall ist, vermag die Kirche noch nicht so kraftvoll, als sie ihrer Idee nach soll, teleologisch zu wirken. Ihre Vollendung wird also darin bestehen müssen, daß der in ihr vorhandene Rest von Welt aus ihr ausgeschieden wird. Nun ergiebt sich aber von selbst, daß dies nicht etwa auf dem Wege einer allmählichen, stetig zunehmenden Besserung und Reinigung geschehen kann, sondern nur auf dem einer Krisis. Nicht auf dem Wege allmählich fortschreitender Reinigung; denn je-

Digitized by Google

des neu eintretende Glied hat ja wieder ab ovo den Weg vom Stande des natürlichen Menschen durch die Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung hindurch zur Vollendung durchzumachen; heutiges Tages werden die Menschen nicht sündloser geboren, als vor 100 oder 1000 Jahren; wie sollte also die Kirche in ihrer Gesammtheit an Reinheit wachsen? Vielmehr wird das Deficit an Kraft, welches sich aus der in ihr vorhandenen Welt ergiebt, von Tag zu Tage wachsen, da sie immer kraftloser teleologisch wirkt, mithin immer mehr Welt sich in ihr ansammelt. Nur auf dem Weg einer Krisis kann die Reinigung kommen. Wenn einmal oder öfter in Folge einer neuen Geistesausgießung eine Reformation in ihr zu Stande gekommen ist, so sind solche das Verderben aufhaltende (nicht abhaltende) Reformationen mit den Scheidungen, welche unausbleiblich in ihrem Gefolge eintraten, nur Vorbilder und Thatweissagungen auf den letzten kritischen Proceß. Aber eben auch nur Vorbilder. Denn nach jeder Reformation wird der Proceß der Depravation von neuem beginnen, so lange die Ursachen desselben nicht entfernt sind, solange die Kirche sich aus Sündern rekrutirt und zum bessren Theile nur aus schwachen unvollendeten Gläubigen besteht. Soll also die Kirche je einmal völlig und bleibend gereinigt werden von der in ihr befindlichen Welt, so muß zu den Gnadenmitteln eine ganz neue Thätigkeit Christi einmal plötzlich hinzutreten; und die heil. Schrift lehrt uns, daß diese neue, eschatologische Thätigkeit ihren Mittelpunkt in der sichtbaren Wiederkunft Christi auf Erden und dem Siege Christi über die innerkirchliche Welt haben werde. Bis zu diesem Siege wird aber die Kirche nicht an Reinheit, sondern an Unreinheit zunehmen; denn während die Wirkung der Gnadenmittel dieselbe bedingte bleibt, und die Erbsünde bleibt, so schreitet dagegen die formelle (intellektuelle) Entwicklung des Geistes und der Geschichte der Menschheit vorwärts, und so tritt eine stets wachsende Verfeinerung in den Dienst der Sünde; die Vermischung der Wahrheit mit Lüge wird immer raffinirter und täuschender. Und so lehrt uns die h. Schrift, daß die Kirche sich von einem Punkte an (Apsche 2) wo sie aus lauter Wiedergeborenen be-

Digitized by Google

stand, bis zu einem Punkte hin entwickeln werde, wo die Welt und die Lüge innerhalb der Kirche sich auf den Thron setzen werden im antichristischen Reich, und wo die Kirche so vergiftet sein werde, daß sie aus einer Dienerin des Reiches Gottes sich in eine Dienerin des Reiches Satans verwandeln und das Reich Gottes untergehn würde, wenn Christus nicht durch seine Wiederkunft eingriffe und Gericht hielte über die innerkirchliche Lüge. Zwei Hauptpunkte sind hier also zu betrachten: 1) Die Entwicklung der innerkirchlichen Lüge bis zum antichristischen Reich, 2) die Parusie Christi nebst dem Sieg über das antichristische Reich.

## §. 573.

### a) Entwicklung des Antichristenthums.

Das erste Gesicht in der Offenbarung (Offenb. 2—3), die sieben Sendschreiben, schildert uns sieben Gestaltungen des kirchlichen Lebens, sofern sich in ihnen die menschliche Schwachheit und Unvollkommenheit der Kirche als einer Heilsanstalt offenbart. Die jedesmaligen verschiedenen Schilderungen sowohl, als die jedesmaligen Hinweisungen auf alttest. Ereignisse, scheinen, wenigstens in Betreff der ersten vier Gemeinden, auf eine consecutive Folge hinzuweisen. In Ephesus nennt sich Christus den, der alle sieben Gemeinden mit einander in seiner Hand trägt; dabei erinnert er an den Baum des Lebens im Paradiese. Sollte Ephesus der Typus der apostolischen Urkirche sein, der Baum, auf dessen Stamm alle übrigen Gemeinden stehen? An Ephesus wird das gleiche getadelt, was 1. Joh. an der Urkirche getadelt wird, das Nachlassen der ersten Liebe. Vor Smyrna erscheint der Herr als der den Tod überwunden hat; Smyrna ist ein ziemlich unverkennbarer Typus der verfolgten aber treubleibenden Kirche von der Apostel Tode bis Constantin. Vor Pergamus erscheint er als der Führer des zweischneidigen Schwertes, und erinnert an das Manna zu der Zeit Mosis, der Zeit als Israel berufen war, die Heiden zu überwinden und sich als Staat zu

Digitized by Google

conſtituiren und das Geſetz zu empfangen. Aber die Gemeinde iſt da, wo der Satan ſeinen Stuhl aufgerichtet hat, und fängt an, wie Iſrael zu Bileams Zeit, ſich zu heidniſchem Weſen verführen zu laſſen. Man möchte hier unwillkührlich an jene chriſtliche Kirche unter den Byzantinern denken, wie ſie zuerſt als beſtimmende, organiſirende Macht in das Staatsleben der Völker eingriff, Staatskirche wurde, geſpeiſt und ſpeiſend himmliſches Manna, aber auch ſchon verunreinigt mit heidniſchem Weſen, und verſäumend, dies in die Kirche hereingekommene Heidenthum ſofort durch innere Miſſion zu überwinden. Der Gipfel dieſer Verunreinigung zeigt ſich in Thyatira, wo mitten in der Gemeinde eine heidniſche Jeſabelsherrſchaft conſtituirt iſt, alſo eine Macht, welche das Heidenthum in Iſrael zur Herrſchaft bringen will, und die Wahrheitszeugen verfolgt; die Gemeinde ſelbſt iſt dabei aber wirklich unermüdlich in guten Werken. Chriſtus erinnert hier an Iſraels Herrſchen über die Heiden mit eiſernem Scepter, alſo an Davids Zeit. Wer muß hier nicht an die mittelalterliche Entwicklung der abendländiſchen Kirche denken? Den Getreuen in Thyatira wird das Aufgehen eines hellen Morgenſterns verheißen. Sardes, Philadelphia und Laodicea charakteriſiren ſich, Sardes durch todte Orthodoxie und ſelbſtgefälligen Hochmuth, Philadelphia durch lautere Liebe bei äußerer Unanſehnlichkeit, Laodicea durch troſtloſe Lauheit und Sattheit. Da Chriſtus bei der erſten dieſer drei Gemeinden ſich wiederum den nennt, der alle 7 Gemeinden in ſeiner Hand hält, ſo hört hier vielleicht die conſecutive Folge auf, und dieſe drei Geſtaltungen beſtehen vielleicht nebſt den Reſten der früheren in contemporaner Weiſe. Bei Laodicea kündigt der Herr ſein baldiges Kommen an. — Nachdem im zweiten Geſicht (im Himmel) in den ſieben Siegeln und den ſieben Poſaunen, die den Inhalt des ſiebten Siegels bilden, (Offenb. 4, 1—11, 18) der Krieg Chriſti mit der außerkirchlichen Welt beſchrieben iſt, der uns hier noch nichts angeht, ſo wird im dritten Geſicht (11, 19—14, 20) der Blick auf die Entwicklung der innerkirchlichen Lüge, diesmal nicht von Seiten der Schwachheit, ſondern von der der Bosheit, gelenkt. Es wird nämlich eine Satansmacht

Digitized by Google

geschildert, welche anfangs von außen, dann von innen, gegen das Bundesvolk Gottes kämpft. Eine Satans- und Weltmacht erscheint Kap. 12, 3 unter dem Bilde eines Drachen mit sieben Häuptern und (auf einem derselben) zehn Hörnern. Dies Bild kehrt noch zweimal wieder, Kap. 13, 1 und 17, 3 u. 4, aber jedesmal mit Modificationen. Es ist eine und dieselbige Macht, an Wesen (Lästerung Gottes, Verfolgung der Kinder Gottes) Namen (vgl. 17, 5 mit 14, 8) und was die Zeit ihres Untergangs betrifft (denn Off. 16, 17 ist identisch mit Joel 4, 17, und Off. 14, 14 ff. wiederum mit Joel 4, 18). Aus einer Vergleichung mit Daniel und Sacharjah, sowie aus der, Offenb. 17 gegebenen Auslegung ergiebt sich, daß es die irdische Weltmonarchie ist in ihrer siebenfachen Gestaltung (Assur, Babel, Medien, Macedonien, Syrien, Rom, nach Kap. 17, 10 zu Zeiten des Joh. bestehend, das Zehnkönigreich d. h. das Abendland nach der Völkerwanderung), näher aber (Offenb. 17, 9) die römische Weltmacht der Siebenhügelstadt, wie sie die Macht der früheren Monarchieen in sich vereinigt hat. — Kap. 12 ist dieser Drache feuerroth, trägt die Kronen noch nicht auf den zehn Hörnern, sondern noch auf den Häuptern; wir haben also an Rom vor der Völkerwanderung, an das heidnische Rom zu denken. Dieses verfolgt die Tochter Zion, nachdem deren Sohn Christus (durch Tod und Auferstehung und Himmelfahrt) zu Gott entrückt ist, aber sie wird in die Wüste (Verbannung vgl. Hos. 1 ff.) entrückt und bleibt da 1260 Tage d. i. 42 Monate, d. i. $3\frac{1}{2}$ Jahre lang, (also die in's ungeheure gedehnte zweite Hälfte jener danielischen Jahrwoche, in deren Mitte Christus starb Dan. 9, 27). Dann kämpft der Schutzengel Israels den Drachen nieder (der von nun an V. 9 nicht mehr als die in des Satans Dienst stehende römische Weltmacht, sondern als der Satan selber charakterisirt wird) Israel überwindet ihn durch des Lammes Blut (bekehrt sich); nur noch mit irdischer Macht, nicht mehr durch Verklagen bei Gott, kann er Israel schaden (V. 13); aber vor dieser neuen Verfolgung, die „$3\frac{1}{2}$ Zeiten" währt, wird das nunmehr bekehrte Israel geborgen. Die $3\frac{1}{2}$ Zeiten sind natürlich nicht mit den 1260 Tagen

Digitized by Google

(3½ Jahren) identisch; sondern es sind solche καιροί, wie sie eben zuvor V. 6 genannt waren, nämlich eben „Tage." (Auch Kap. 11 wird ja ganz gleicherweise eine Periode von 1260 Tagen V. 1, wo Moses und Elias, die zwei Zeugen Christi bei seiner Verklärung, d. h. Gesetz und Evangelium, ihre Arbeit an der Welt thun, und eine darauffolgende kürzere Periode von 3½ Tagen V. 9, wo Gottes Wort todtgeschlagen zu sein scheint, unterschieden). — Nun erscheint Kap. 13 jene Weltmacht wieder; diesmal in sehr buntscheckiger Gestalt und Farbe (V. 2) und die Kronen auf den 10 Hörnern (= 10 Zehen des danielischen Bildes) tragend, was in die Zeit nach der Völkerwanderung, in die Zeit der aus sprödem Eisen und bildsamem Thon, Romanischem und Germanischem, gemischten Reiche weist. Es währt mit dieser Weltmacht in ihrer Ganzheit 42 Monate (= 1260 Tage) lang, also eben von Christi Himmelfahrt bis zu dem Anbruch jener 3½ tägigen Drangsalsperiode; eben darum währt es mit ihr so lange, weil sie nach ihrem fast völligen Untergange, 13, 3, sich wieder aufrafft und in neuer Gestalt regenerirt. (Es ist die eine, gleiche römische Macht, welche als römisches Cäsarenthum, heil römisches Reich, und — 17, 11 — wiederaufgestandenes Rom fortexistirt, nur unter verschiedenen Formen). An sich ist es eine irdische weltliche Macht; aber ihr kommt (und zwar eben in der Kap. 13 geschilderten Periode, wo die Kronen auf den zehn Hörnern sind und das todeswund gewesene Thier sich wieder regenerirt hat — also in der Zeit der romanisch-germanischen, durch die Völkerwanderung entstandenen Reiche, und der gleichzeitigen Wiederherstellung der römischen Kaisergewalt im „heil. römischen Reich") — in dieser Periode kommt ihr zu Hülfe eine andre zweite Macht aus der Tiefe, ein Thier, welches fromm aussieht wie ein Lamm, aber die Sprache des Drachen, der alten Schlange, der Verführerin, redet. So gewiß Lamm und Drache Gegensätze sind, kann hier nur an eine unter dem Schein und Namen des Christenthums auftretende diabolische Macht gedacht werden, also an eine innerkirchliche und kirchliche. Zum Erkennen des Thieres wird die mystische Zahl 666 angegeben, das Resultat der hebräischen Zahlenworte der Buch-

Digitized by Google

staben: אזבל בת זנונים (Jesabel, also Thyatira!!) und zugleich (nach uralter Tradition des Irenäus) auch Resultat der griechischen Zahlenwerthe von *Λατεῖνος*. Fordert man als Probe richtiger Erklärung einer Weissagung, daß die Weissagung bei ihrer Erfüllung auch wirklich von allen Erleuchteten in dem angegebenen Sinne müsse verstanden worden sein, nun so wissen wir ja, daß die ganze Reformation von der felsenfesten Ueberzeugung und klar bewußten Erkenntniß, Rom sei die apokalyptische Babel, ausging und getragen war; und sämmtliche altref. Dogmatiker stellen es sogar als eine Art Glaubenssatz auf, daß Offenb. 13 das Pabstthum geweissagt sei. (Wolleb 1, 27, can. 1—3 de antichr. Burm. 8, 18; Turr. 18, 5, pag. 790; 16, 15, contr. 1. Constans est omnium Reformatorum et Protestantium fides, antichristum illum magnum — vorher ist auf Apoc. 13 verwiesen — esse papam Romanum. Nur über den Unterschied der Gestaltung Kap. 17 von der Gestaltung Kap. 13 waren die Reformatoren noch im Unklaren, und glaubten mit Kap. 13 — der widerchristlichen Babelsmacht — auch schon Kap. 17 — das Reich des persönlichen Antichrist — erfüllt zu sehen. Völlig klar waren sie aber über die Identität von Babel Kap. 13 und Rom). Die Thiere Kap. 13 sind also die abendländische Weltmacht von der Völkerwanderung an nebst dem Pabstthum. Das Wesen der letzteren besteht darin, daß es die Anbetung der Menschen von Christo ablenkt auf irdische Dinge, speciell auf Rom, (13, 11); daß es die Menschen durch falsche Wunder betrügt (V. 12) sie zur Abgötterei, speciell zum Bilderdienst verführt (V. 14), die Widerstrebenden verfolgt (V. 14) und das himmlische Feuer Gottes auf seine Altäre herabfallen zu machen vorgiebt (V. 13).

## §. 574.

War im ersten Gesichte die Unvollkommenheit der Kirche von Seiten der, allen Gemeinden anklebenden Schwachheit, und im dritten Gesicht die im Papstthum zu lange-dauernder Herrschaft kommende Lüge geschildert, so wird im vierten Ge-

Digitized by Google

sicht (Offenb. 15—21) die letzte Exacerbation oder Krisis selbst beschrieben. Die sieben Zornschaalen erweisen sich als auf den ersten Blick identisch mit den sieben Posaunen, aber doch nur so identisch, wie das Thier Kap. 17 mit dem Thiere Kap. 13 identisch ist. (Die Posaunen werden Strafgerichte in der langen Periode von Christi Himmelfahrt bis zu seiner Paruste bedeuten, die Zornschaalen die letzten Strafgerichte in der kurzen Krisis-periode von $3^1/_2$ Tagen). Das Thier erscheint nämlich wieder mit seinen 7 Häuptern und 10 Hörnern, aber es ist diesmal blutroth, (17, 3) trägt die Namen der Lästerung nicht mehr bloß auf seinen Häuptern (wie 13, 1) sondern am ganzen Leibe (die ganze Weltmacht bis in die Volksmassen hinab ist voll Lästerung, nicht bloß die Könige und Oberen) trägt gar keine Kronen mehr, und was die Hauptsache ist: die Kap. 13 mit dem Thier identische „Babel" erscheint hier Kap. 17, 3—6 als von dem Thier unterschieden, als ein von dem Blute der Heiligen nunmehr völlig trunken gewordenes Weib, das von dem Thiere — dem Reich des Fürsten der Welt V. 8 — getragen wird. Auch ist das Thier Kap. 13 aus dem Meere (der Völker, vgl. 17, 15) das Thier Kap. 17 aber aus dem Abgrund aufgestiegen. Hier ist es also zunächst zu einem Unterschied zwischen dem römischen Pabstthum und der Weltmacht gekommen; beide sind einander wesensverwandt (blutroth und voll Blutes) aber doch verschieden (das Thier: frech lästernd, das Weib: zur Hurerei verführend). Bald kommt es zur Feindschaft zwischen beiden; das Thier muß in Gottes Hand das Werkzeug des Gerichtes über das Weib sein (Kap. 17, 16). Das Thier ist nun identisch (V. 11) mit dem „achten König," d. h. mit einem von den sieben. Eine der sieben Weltmonarchieen (welche, ist nicht gesagt; es liegt aber vielleicht näher, an Babel-Rom, als an Macedonien oder Syrien u. s. w. zu denken) wird sich wieder zu einer Weltmacht aufthun, und zwar zu einer rothen. — — Die zehn Könige, d. h. die in Folge der Völkerwanderung entstandenen Reiche und Nationen, werden sich mit ihr verbünden und ihr unterordnen (V. 12—13) und ὡς βασιλεῖς (aber nicht als



Digitized by Google

βασιλεῖς) herrschen mit dem Thier. Also ein Reich der frechen Blutthat und Gotteslästerung, ohne Kronen. Das Thier soll aber als König darin auftreten (V. 11). Das erinnert an die Weissagungen vom Menschen der Sünde, dem persönlichen Antichrist, dem Werkzeug Satans (2. Thess. 2—10), welcher der Parusie Christi unmittelbar vorangehen soll, (und dessen bloße Vorbilder die πολλοὶ ἀντίχριστοι 1. Joh. 2, 18 waren). — Es ist also hier die Ausbildung des antichristischen Reiches geweissagt, welches dem Pabstthum ein Ende machen wird (Rom soll eine Behausung aller unsaubern Geister werden 18, 2) zugleich aber auch allem Handel, allem Luxus, aller Industrie, mindestens aller bisherigen socialen Ordnung (18, 11 ff.) ein Ende machen wird. Das werden dann die 3½ letzten Tage sein.

Anm. Die Reformatoren und älteren Dogmatiker irrten nur darin, daß sie das 3½ Jahre dauernde Thier Kap. 13 mit dem Thier Kap. 17 — das Pabstthum mit dem antichristischen Reich — identificirten, während beide vielmehr sehr feindlich zu einander stehen werden. Aber hier beginnt eben das rechte Verständniß auch erst durch die beginnende Erfüllung aufgeschlossen zu werden. Die ersten Anbahnungen der rothen Despotie, welche gleicherweise gegen das Pabstthum wie gegen Gott wüthet, haben wir erlebt.

## §. 575.

### b) Parusie und Sieg Christi.

Die Gläubigen wissen aus Offenb. 13 und 17, vor welchen zwei Gestaltungen der Lüge und des Betruges sie sich zu hüten haben, und daß sie nicht Babel zum Bundesgenossen gegen das rothe Thier der Lästerung, noch dies zum Bundesgenossen gegen Babel sich wünschen und wählen sollen. Vielmehr sollen sie ausgehen und ferne bleiben von Babel; so werden sie nicht mitbetroffen werden von den Zorngerichten, die über Babel kommen (14, 9—10); während vielmehr das Thier und das Weib ihren greulichen Kampf kämpfen, wird Philadelphia

Digitized by Google

bewahrt bleiben vor der Stunde der Versuchung (3, 10) und die Knechte Gottes werden an ihren Stirnen versiegelt sein vor den Plagen, wie einst Israel in Aegypten (7, 3 ff.). So wissen wir ja auch bereits, daß in dieser letzten Periode, die durch die symbolische Zahl der $3\frac{1}{2}$ Tage ausgedrückt wird, auch das bekehrte Israel vor Verfolgung auf wunderbare Weise geborgen wird (12, 14). — Christus behütet die Seinen; dagegen straft er die antichristische Welt mit fürchterlichen Gerichten des Zornes des Lammes. Seinem Siege (παρουσία, ἀποκάλυψις τοῦ Κυρίου) geht voran ein langer Krieg. In den sechs ersten unter den sieben Siegeln (Offenb. 5—8) wird der Krieg Christi gegen die außerkirchliche Welt beschrieben, worin er sie zu bekehren sucht (Wort Gottes, Krieg, Theurung, Pest, Gnadenfrist, Vorzeichen des Endes); in dem siebten Siegel oder den sieben Posaunen (8—11) die Strafgerichte über die gesammte innerkirchliche Lüge (Babel), worin er dieselbe zu züchtigen sucht; in den sieben Zornschaalen (15—16) die Strafgerichte über das Antichristenthum, wodurch er dasselbe (Babel sowohl als das rothe Thier) vernichten wird. Da Christus kommen will, wie ein Dieb in der Nacht — welches Wort höchst merkwürdigerweise nach der sechsten Zornschaale ausdrücklich wiederholt wird (16, 15) — so können die Posaunen und die Zornschaalen unmöglich eine detaillirte Beschreibung specieller Ereignisse der letzten Zeiten vor Christi Wiederkunft enthalten, dürfen folglich nicht buchstäblich gedeutet werden, sondern es muß sich vielmehr alles, inclusive der sechsten Zornschaale auf eine solche Weise erfüllen, daß nur das geöffnete Auge des Wiedergeborenen in der Erfüllung die Weissagung wiederzuerkennen vermag; während die Feinde Christi und die Weltkinder noch keine Ahnung davon haben. Wie nun die Auslegung des rothen Thieres (17, 9 ff.) zugleich den Schlüssel bildet zum Verständniß des vielgestaltigen Thieres Kap. 13, so bildet die Auslegung der Zornschaalen (Kap. 16, 6 und 9 und 11 und 14 und 19 ff.) zugleich den Schlüssel zum Verständniß der Posaunen. — Die letzten drei Zornschaalen sind aber auch der Zeit nach



Digitized by Google

identisch mit den letzten drei Posaunen; es sind die drei unmittelbaren „Wehen" der Parusie selbst (9, 12; 11, 14). (Auch die drei letzten Siegel fallen unmittelbar in die Zeit des Endes zusammen; so theilen sich alle diese Siebenzahlen der Apokalypse in je 4 consecutive und je 3 contemporane Fakta). Eine furchtbare Aufregung und Qual der Welt durch Geister der Teufel (9, 1—12) ist das erste Wehe; ein allgemeiner Weltkrieg folgt (9, 13—19 vgl. 16, 13—14) als sechste Posaune und sechste Zornschaale, dann als zweites Wehe (11, 13—14) ein Erdbeben, wodurch das zehnte Theil der (sinnbildlichen) Stadt Sodom und Aegypten (= Jerusalem) fällt: endlich als siebte Posaune oder drittes Wehe (11, 14—15) oder siebte Zornschaale (16, 17 ff.) jenes furchtbarere Erdbeben, durch welches (16, 19) Babel vernichtet wird, also eben der Untergang des Pabstthums selbst. — Nach diesen Vorboten folgt nun erst die Wiederkunft Christi selbst. Nachdem nämlich Babel gefallen ist, also in der Zeit, wo das rothe Thier herrscht, (19, 8) wird es der Kirche Christi gegeben, sich mit reiner Seide, d. h. Gerechtigkeit der Heiligen, zu schmücken. Und nun plötzlich erscheint Christus (19, 11 vgl. 14, 14 ff.) und die Erndte (14, 11 ff. vgl. Matth. 13, 41) oder das Abendmahl des Lammes (19, 9 nnd 17) beginnt. Die Erndte; denn ein Engel sammelt die zur Seligkeit reifen Garben, ein anderer die zur Verdammniß und Zorneskelter reifen Trauben, d. h. nach 19. 17 ff.: das rothe Thier (der Antichrist) mit seinen verbündeten zehn Königen streitet mit Christo, wird aber besiegt (vgl. 2. Thess. 8) und sammt dem falschen Propheten in den Feuerpfuhl geworfen. Die Tödtung der Glieder und Genossen des antichristischen Reichs ist das Sammeln der Trauben (vgl. 14, 20 mit 19, 21); die Auferweckung der Wiedergeborenen (20, 4) ist das Sammeln der Garben (14, 15 f.) — Die Entwicklung der Kirche bildet nun aber eine offenbare Parallele mit der Geschichte Christi auf Erden; ihre Verfolgungen bis Constantin entsprechen seiner Verfolgung durch Herodes, ihre Arbeit an den Nationen (die

Digitized by Google

$3^1/_2$ mystischen Jahre hindurch) seiner $3^1/_2$ jährigen öffentlichen Wirksamkeit; ihre letzte $3^1/_2$ tägige Trübsal zur Zeit des antichristischen Reiches seiner Passion und seinem Begrabensein (vgl. Offenb. 11, 11); die Auferweckung der Gläubigen bei seiner Wiederkunft entspricht der Auferstehung Christi. Und wie er nach seiner Auferstehung 40 Tage lang, der verklärte unter den noch unverklärten, auf Erden war, so wird die ecclesia triumphans (vgl. oben §. 483), bestehend aus den Auferweckten, dann eine lange Periode hindurch, (welche durch die mystische Zahl: 1000 Jahre bezeichnet wird) mit ihrem Haupte vereint, auf Erden herrschen, Verklärte unter den noch Unverklärten (s. §. 571 Anm.) Und dann werden die alttest. Weissagungen von der Wiederaufrichtung des Reiches Israel in Erfüllung gehen (vgl. Apsche 1, 6—7; 3, 20; Röm. 11, 29) denn Israel wird den Mittelpunkt des Reiches Christi bilden. Die zum Reiche Christi vollendete Kirche der Auferstandenen wird alsdann ihr Amt als Kirche erst recht mit Kraft üben an den ἔθνεσιν. Denn sie hat noch die ἔθνη neben sich (nur die Genossen des antichristischen Reiches sind vernichtet, die übrige Welt der Völker lebt fort in unverklärtem Zustande). Das führt uns aber auf die Vollendung der Welt zum Reiche Gottes.

Anm. Die Auferstehung Offenb. 20, 4 sinnbildlich deuten zu wollen, ist geradezu inept. Nur wirkliche Sinnbilder (wie die Thiere Kap. 12, 13, 17, die Heuschrecken Kap. 9, das Meer Kap. 13, 1 u. s. w.) dürfen von uns sinnbildlich gedeutet werden, weil sie in der Offenbarung selbst sinnbildlich gedeutet werden (17, 9 ff. und 15; 16, 14 u. s. w.). Das Verbum: auferstehen, ist an sich kein Sinnbild, sondern ein eigentlicher Ausdruck. — Auch Röm. 6, 1 ff.; 2. Cor. 4, 10 ff. ist „auferstehen" nicht sinnbildlich, sondern recht eigentlich, nur eben dem Contexte nach von dem Auferstehen aus der mors spiritualis zu fassen. Diese Fassung aber gäbe Offenb. 20, 4 nicht einmal einen Sinn, wenn man sie auch anwenden wollte.

Digitized by Google

## Drittes Stück.

### Die Vollendung der Welt zum Reiche Gottes.

### §. 576.

#### Die Weltreiche und das Todtenreich.

Die Welt, d. h. die protoadamitische Menschheit, welche für das Reich Gottes gewonnen werden soll, soweit ihre einzelnen Glieder wollen, ist eine doppelte: a) die Welt der jeweilig auf der Erde lebenden, die Geschichte constituirenden, b) die Masse der ohne Christum, als natürliche Menschen, verstorbenen. — A) Die erstere geht ihren Entwicklungsgang fort an der Kette der großen Weltreiche. Ihrer zählt Daniel (Kap. 4 u. 7) vier (Babel, Persien, Macedonien, Rom), so, daß an Macedonien sich ein Tyrann (8, 22 ff. Antiochus), an Rom und seine zehn Hörner ein analoger greulicherer Tyrann (7, 8 ff. der Antichrist) sich anschließen soll. In der Offenb. werden, wie wir sahen, sieben Reiche gezählt (Assur, Babel, Persien, Macedonien, Syrien, Rom, das Abendland nach der Völkerwanderung, endlich als achtes neben und mit dem siebenten das antichristische Reich). Die sieben Reiche sind an sich außerchristlich, erst das siebente wird in seiner Verbindung mit dem achten antichristlich, hört und duldet (Offenb. 11) alsdann (in der $3\frac{1}{2}$tägigen Periode) kein Zeugniß des göttlichen Wortes mehr, während bis dahin (in der $3\frac{1}{2}$jährigen Periode) die Welt qua außerchristliche das Zeugniß des Wortes empfing und von demselben gestraft ward. — Nach der Paruſie bleibt das „Meer der ἔθνη" (17, 15) unzerstört übrig, und geht seinen natürlichen Fortpflanzungs- und Entwicklungsgang fort, jetzt aber unter dem Einfluß der ecclesia triumphans, der Auferstandenen, des Reiches Christi, stehend (20, 4). Wie es scheint (nach V. 8) werden die ἔθνη nun zu Christo bekehrt werden, sodaß dann eine Gemeinde von Unverklärten (dahinsterbenden? oder sofort nach ihrer Bekehrung verklärt werdenden?) unter Leitung der Kirche der Auferstan-

Digitized by Google

denen, Verklärten, besteht, wobei jene von dieser fortwährend gereinigt und durch Zucht rein erhalten wird. Aber der freie Willen ist damit nicht aufgehoben. Am Ende wird es zu einem Abfall der unverklärten Gemeinde von Christo (V. 8) zu einer Empörung gegen seine ecclesia (sowohl die triumphans der Verklärten als wohl namentich gegen die Treubleibenden unter den Unverklärten) kommen (V. 9). Diese Sünde ist aber so groß, daß (V. 9) alle Abtrünnigen getödtet werden durch Feuer. Bei dem darauf erfolgenden Eintritt des Weltgerichtes giebt es also keine lebenden Menschen mehr auf Erden außer der Kirche. — B) Dagegen existirt in voller Zahl die Welt derer, welche als Protoadamiten verstorben sind, und deshalb nicht in das ewige Leben, den Himmel, gekommen waren, sondern in den Scheol, in das Todtenreich (Apsche 2, 31; 1. Cor. 15, 55; Offenb. 1, 18; Luk. 16, 23, auch ἄβυσσος genannt Röm. 10, 7, vgl. oben §. 419). Der Scheol ist nicht die Hölle in unsrem jetzt gewöhnlichen Sinn, d. h. nicht der Ort der Verdammniß, die Gehennah; sondern einfach der Ort des Todes, wo die Seelen von ihren Leibern getrennt, den Stachel des Todes empfinden (aber ohne das accidens der Endlosigkeit und rettungslosen Verzweiflung). Der Scheol ist ein trauriger, freudeleerer Ort (Ps. 6, 9), aber ein Ort, wo man noch im Namen Jesu die Kniee beugt (Phil. 2, 10), wo noch Sünden vergeben werden können, die hier unvergeben geblieben waren, nur eben nicht die der Verstockung wider den h. Geist (Matth. 5, 32), wo also noch Bekehrung möglich ist, und (1. Petr. 3, 19 f.) wirklich angeboten wurde. Obwohl nun der Scheol kein Ort der Urtheilsvollstreckung, sondern vielmehr ein Ort weiterer Entscheidungsmöglichkeit ist, obwohl Fromme und Gottlose dort vorläufig noch beisammen sind (vgl. 1. Sam. 28, 19, der fromme Samuel war nach seinem Tode in demselben Scheol, in welchen der verstockte Saul kommen sollte) — so findet doch eine vorläufige Trennung zwischen Frommen und Gottlosen im Scheol schon statt (Luk. 16, 19 ff. vgl. V. 26). Schon David spricht Ps. 23 die Hoffnung aus, daß wenn er auch einst im Thale des Todes-

Digitized by Google

dunkels, d. i. im Scheol, werde wandern müssen, der Herr auch da bei ihm sein und ihn trösten werde. Aehnlich verheißt Christus (Luk. 23, 43) dem reuigen Schächer, daß er heute noch mit ihm im „Paradiese" sein werde. — In den Scheol sind nun eingegangen a) die Gläubigen des alten Bundes; diese sind aber nicht mehr darin, sondern durch Christi Tod und Auferstehung (Matth. 27, 52—53) daraus befreit und in den Himmel versetzt (vgl. Joh. 8, 56) — b) alle Protoadamiten, welche gestorben sind, ohne wiedergeboren zu sein, also erstlich die, welche hienieden keine Gelegenheit gehabt, Christi Heil kennen zu lernen, sowohl die einfach Nicht-gläubigen als die gegen ihr Gewissen sich verstockt haben; zweitens die, welchen die vocatio externa angeboten war, sowohl die, welche sie nicht angenommen hatten und ungetauft blieben, als die unbekehrten oder wieder abgefallenen Getauften. Alle diese unter b) genannten bilden das Objekt der weltrichterlichen Thätigkeit Christi.

## §. 577.

### Das Weltgericht.

Nach jener Tödtung der Empörer (Offenb. 20, 9) wird Christus erstlich den Teufel in den Feuerpfuhl, die Gehenna, werfen, wohin der Antichrist und falsche Prophet bereits geworfen sind, und ihn dort binden auf ewig; zweitens wird er die im Scheol befindlichen Todten, die Protoadamiten, allesammt erwecken, und sie richten nach ihren Werken, wobei die Deuteroadamiten aktiven, nicht passiven Antheil nehmen (1. Cor. 6, 3 u. s. w.) wennschon auch sie (aber nicht jetzt, sondern schon bei der Parusie, der ἡμέρα τοῦ κυρίου, 1. Cor. 3, 13) „offenbar werden" vor Christi Richterstuhl (2. Cor. 5, 10), indem das Heu und Stroh, was sie auf den Einen Grund gebaut haben, sich nun thatsächlich als vergänglicher Brennstoff herausstellt (1. Corinther 3, 12 ff.). Das Kriterium beim Weltgericht bilden die Werke (Offenb. 20, 12 ff.; 22, 12; Matth. 16, 27; 25, 31 ff. u. a.) was uns nicht auffallen

Digitized by Google

kann, wenn wir bedenken, daß es lediglich Nicht-Christen sind, die hier gerichtet werden. Die Frage ist nur: wie kann irgend jemand durch Werke gerecht werden? Antwort: gerecht vor Gott wird am Weltgericht niemand durch seine Werke; gerecht wird man immer nur durch das Blut des Lammes, welches allein die Thore des neuen Jerusalem öffnet (Offenb. 21, 27, vgl. Apsche 4, 12). Aber ob ein ohne Christum verstorbener Mensch noch erlösbar (δεκτός Apsche 10, 35) ist, oder nicht, dies wird beim Weltgericht entschieden werden, und zwar (Röm. 2, 6—8) darnach, ob er mit Beharrlichkeit guten Werkes (vgl. Matth. 25, 34 ff. und V. 37 ff.) getrachtet hat nach ewigem Wesen, oder ob er der Lüge mehr gehorcht hat als der Wahrheit, d. h. also ob er auf dem status peccati simplicis geblieben, oder in das peccatum atrox der Verstockung gesunken ist. Die Ersteren werden — zwar gar nicht etwa gerecht um ihrer Werke willen — wohl aber für fähig erklärt, von jenen Blättern des Lebensbaumes zu empfangen, welche zur θεραπεία, zur Genesung, der ἔθνη dienen (Offenb. 22, 2, wonach also nach dem Weltgericht neben Gesunden und Todten auch noch Kranke da sein werden). Dem Dürstenden will Gott geben vom lebendigen Wasser (21, 6) und wer überwindet (V. 7) der wird Alles ererben. Die Verstockten dagegen werden geworfen in den feurigen Pfuhl (20, 15; 22, 15) wo keine Bekehrung mehr möglich ist (22, 11). Nun entsteht ein neuer Himmel und eine neue Erde (21, 1; 2. Petr. 3, 7) mit dem neuen Jerusalem (Offenb. 21, 10 ff.) — was nicht mit der vorläufigen Verklärung der irdischen Natur bei Christi Parusie (Röm. 8, 21 und 23) zu verwechseln ist.

Anm. 1. Der ἄβυσσος im Sinne von Offenb. 20, 2 und 7; 17, 8 u. a. (anders dagegen Röm. 10, 7, s. oben §. 576) identisch mit der Γέεννα Jak. 3, 6 ist der jetzige Aufenthalt Satans, wo er gefangen (vgl. Jud. 6) aber nicht so völlig gebunden ist, daß er nicht von da aus die Menschen verführen könnte. — Λίμνη πυρὸς dagegen (womit vielleicht Γέεννα Matth. 5, 22 und 29 identisch ist) ist der Ort der ewigen Verdammniß und Qual, wohin der

Digitized by Google

Antichrist und falsche Prophet bei der Parusie (Offenb. 19, 20) und der Satan und die Abtrünnigen unmittelbar vor dem Weltgericht (20, 10) und die Verstockten beim Weltgericht (20, 14—15) geworfen werden. — Der ᾅδης (oder ἄβυσσος im Sinn von Röm. 10, 7) ist, wie gesagt, der Ort der abgeschiedenen Seelen der Protoadamiten bis zum Weltgericht. — Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἡ ἐπουράνιος, 2. Tim. 4, 18, ist der Himmel, wo die in Christo gestorbenen Deuteroadamiten bis zu seiner Parusie bei ihm daheim sind.

Anm. 2. Bei dem Ausdruck des symb. apost. „Auferstehung des Fleisches" oder nach den ältesten Versionen (bei Iren. 1, 10 u. a.) πάσης σαρκὸς ist σάρξ oder πᾶσα σὰρξ in der oben Thl. I, S. 464 entwickelten Grundbedeutung gebraucht, d. h. im Sinne von: alle Menschen, die gerechten und Gottlosen. Und so steht der Ausdruck nicht im Widerspruch mit 1. Cor. 15, 50. — Die (schon von Luther im gr. Kat. vorgeschlagene) Lesart „Auferstehung des Leibes" ist aber nicht nur ebenso zulässig, sondern vermeidet noch überdies das bei der Lesart σαρκός möglich bleibende Mißverständniß (die Möglichkeit einer in Widerspruch mit 1. Cor. 15, 50 stehenden Auffassung von σάρξ im abgeleiteten Sinne).

Anm. 3. Wenn wir bibelgemäß die Möglichkeit einer θεραπεία der bis zum Weltgericht im Scheol befindlichen Protoadamiten lehren, so bleibt darum der Satz unseres Bekenntnisses (Conf. Helv. post.) und aller Dogmatiker: daß alle und jederlei Gebete und gebetartige Ceremonien (Einsegnungen u. s. w.) für Todte absolut verwerflich seien in voller Kraft. Die Scheidung zwischen Himmel und Scheol tritt ja wirklich augenblicklich nach dem Tode ein. Für die in Christo Entschlafenen, in's ewige Leben Eingegangenen, brauchen wir nicht zu beten. Den ohne Christum verstorbenen, im Scheol befindlichen, kann unser Beten nichts nützen; Christus wird sie gerecht richten, und bis dahin bleiben sie unabänderlich im Scheol; unser Gebet wird ihnen nicht vor der Auferweckung der Todten und dem Weltgericht den Himmel öffnen. Und ebensowenig sind wir angewiesen, zu Christo zu beten, daß er alsdann beim Weltgericht vor Ungerechtigkeit sich hüten — aber auch nicht, daß er seine Gerechtigkeit fistiren möge. Er wird die δεκτοὶ von den Verstockten scheiden nach gerechter Wage. — Was sollen wir also für die Todten erbitten? Etwa dies: „Gott, der du, was wir jetzt bitten, von „Ewigkeit weißt; mögest du gegeben haben, daß dieser, der jetzt „todt ist, als er noch lebte, sich bekehrt haben möge" —? Ein

Digitized by Google

solches Gebet hat in unserem Munde keine Wahrheit. Wir können nicht, ohne zu heucheln, Gott um etwas bitten, was bereits in der Vergangenheit entschieden ist. Das Grab des Todten ist nicht der Ort, *versäumte* Fürbitten für den Lebenden nachzuholen!

## §. 578.

### Schluß.

Das letzte Resultat der Vollendung ist also die endlose Scheidung der Seligen und Verdammten (Matth. 25, 41 und 46, besonders Mark. 9, 43 und 46 und 48; Gal. 6, 9) die Scheidung des Reiches Gottes (indem Christus sein Reich dem Vater übergiebt 1. Cor. 15, 28) und des Feuerpfuhles. (Vgl. oben §. 557). Hier wiederholt sich die alte — philosophische, nicht theologische, noch weniger religiöse — Frage: Wie ist es möglich, daß Gottes Heilsplan nicht an Allen in Erfüllung geht? und die alte Antwort (§. 558) lautet: Für dies Warum laß Gott sorgen, und sorge Du, daß du das Heil, das dir geboten wird, ergreifest! Genug daß du weißt, nicht in einer Ohnmacht Gottes und Uebermacht des Menschen kann die Ursache liegen. Genug daß du ferner weißt: Es geht Keiner, Keiner ewig verloren, der nicht selbst daran schuld ist, in dessen Hand es nicht gelegt gewesen wäre, gerettet zu werden. Gott hat der Selbstbestimmung des Menschen durch einen ewigen Akt freier Selbstbeschränkung ihre Sphäre eingeräumt; er hat es thun *müssen*, wenn er einmal *Menschen* (und Engel), persönliche Creaturen — wenn er nicht Puppen erschaffen wollte. Jene Frage müßte also richtig so gestellt werden: Warum schuf Gott lieber eine Welt der Freiheit auf die Gefahr hin, daß etliche in Folge dieser Freiheit (folglich eben durch ihre eigenste Selbstbestimmung) verloren gingen — als daß er lieber gar keine Welt geschaffen hätte? Warum schuf er lieber eine Sphäre des Sittlichguten und der Seligkeit, die nicht ohne die *Möglichkeit* des Wirklichwerdens auch des Bösen und der Verdammniß denkbar und möglich ist — als daß er lieber gar keine Welt

Digitized by Google

schuf? Die Antwort droben; bis dahin Geduld. — Was gegen die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß als solcher gesagt wird, ist Thorheit. Wer ewig selig zu werden, endlos das Glück der Congruenz zwischen seinem Ist und seinem Soll zu empfinden vermag, der vermag auch endlos die Qual der Incongruenz zwischen seinem Ist und seinem Soll — die Trennung von Gott — zu empfinden. Auf der einen Seite steht die mit ewigem Wesen erfüllte Zeit- und Raumsphäre, auf der anderen die mit ewigen aber unbefriedigten Postulaten erfüllte. Zwischen beiden ist eine Kluft, und die Seligkeit des mit Gott erfüllten und gespeisten und gesättigten neuen Jerusalems kann nicht aufgehoben oder gestört werden durch den abstrakten Gedanken an die Existenz einer λιμνὴ πυρός, für welchen gar kein Raum und Anlaß mehr sein wird, und welcher auch hienieden schon den Frieden und die Seligkeit des Wiedergeborenen nie zu stören vermag. Die letzten Fragezeichen werden dort am Throne des Lammes ihre Erledigung finden. Für jetzt giebt uns auf die Eine, für uns allein praktische Frage: Was muß ich thun daß ich selig werde? das Wort des Herrn die vollkommen genügende Antwort: Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst Du und Dein Haus selig. Amen.

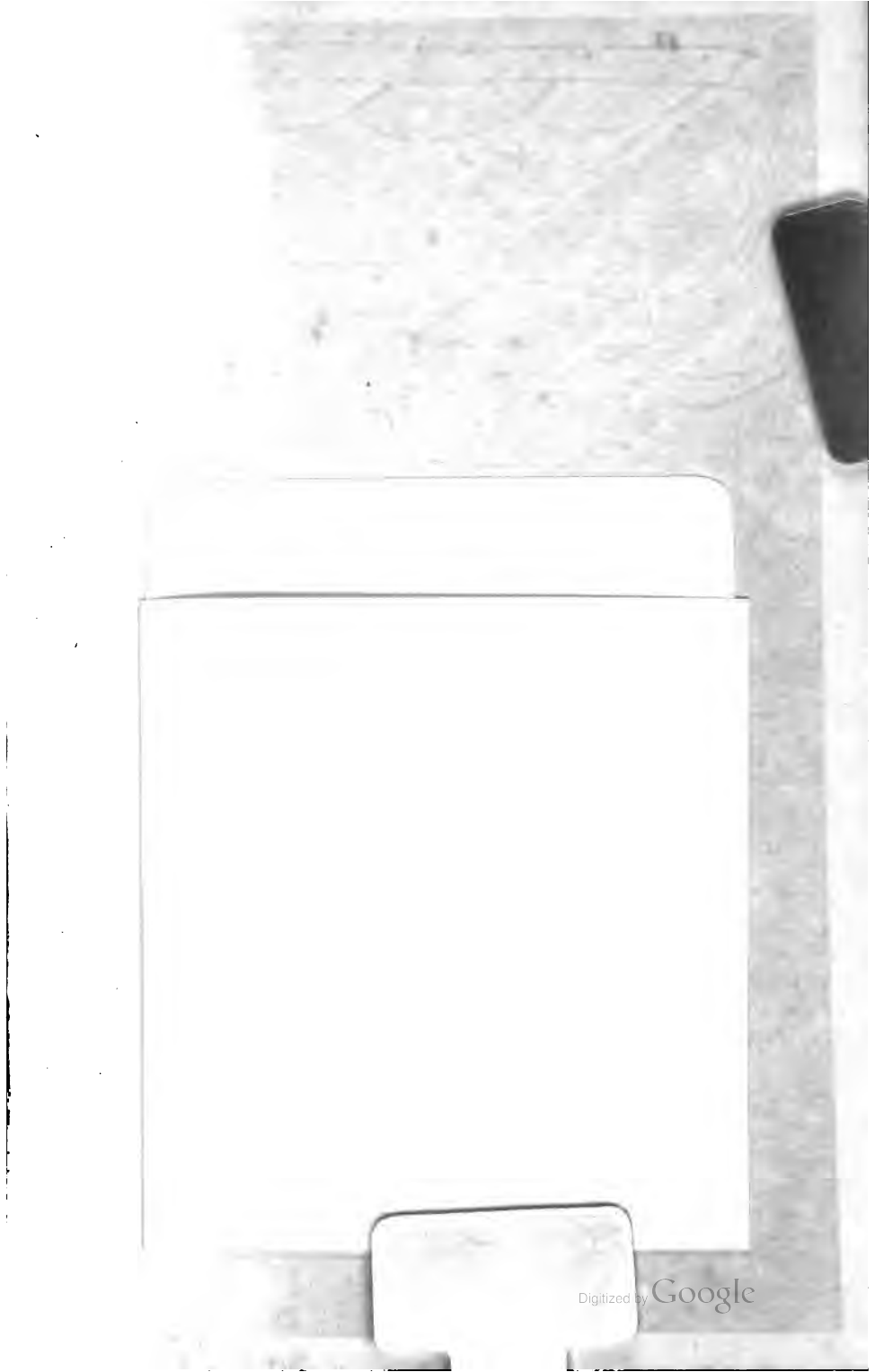
Berichtigung.

S. 46. Z. 1 und 2 und 3 statt Vater lies Bruder.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google

Digitized by Google